刘东 主编 彭刚 副主编

Freedom and Its Betrayal

人文与社会译丛

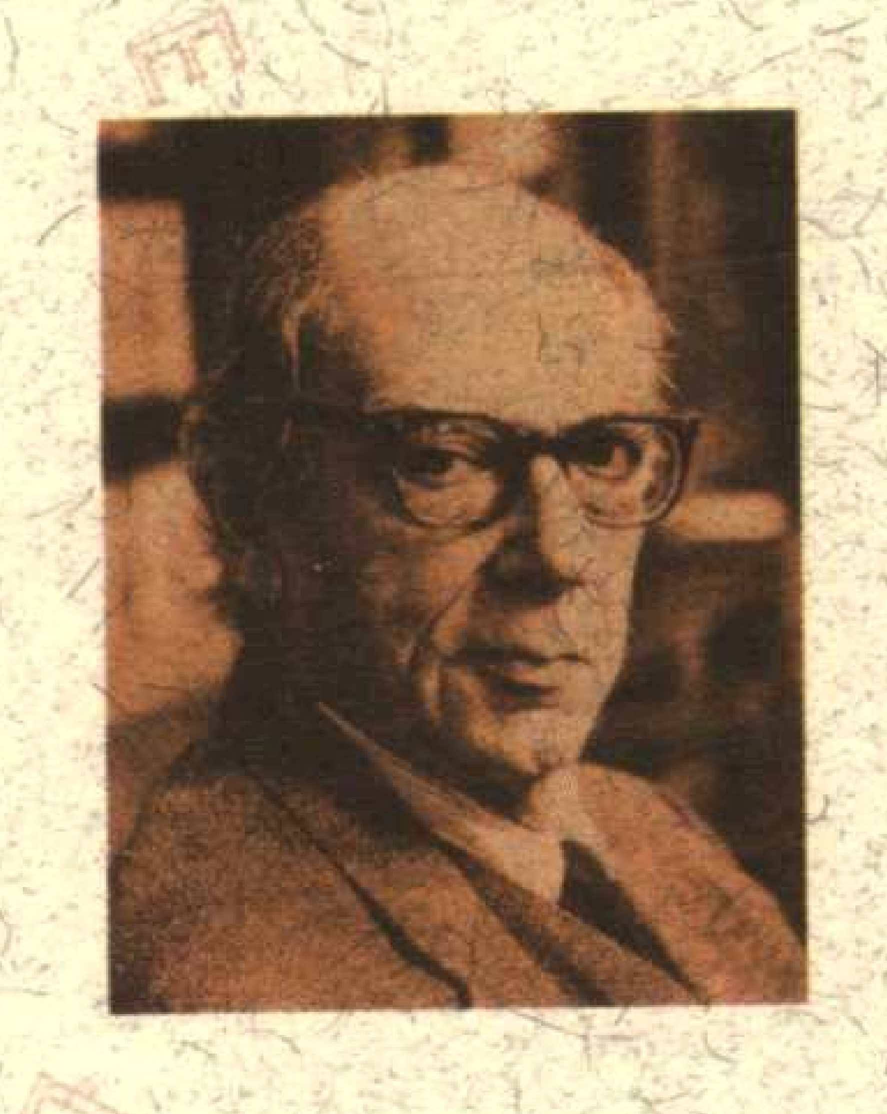
自由及其背叛

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著 赵国新 译

凤凰出版传媒集团 译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES



以赛亚·伯林（1909—1997），英国哲学家和政治思想史家，二十世纪最著名的自由主义知识分子之一。出生于俄国里加的一个犹太人家庭，1920年随父母前往英国。1928年进入牛津大学攻读文学和哲学，1932年获选全灵学院研究员，并在新学院任哲学讲师，其间与艾耶尔、奥斯丁等参与了日常语言哲学的运动。二战期间，先后在纽约、华盛顿和莫斯科担任外交职务。1946年重回牛津教授哲学课程，并把研究方向转向思想史。1957年成为牛津大学社会与政治理论教授，并获封爵士。1966年至1975年担任牛津大学沃尔夫森学院院长。主要著作有《卡尔·马克思》(1939)、《自由四论》(1969，后扩充为《自由论》)、《维柯与赫尔德》(1976)、《俄国思想家》(1978)、《概念与范畴》(1978)、《反潮流》(1979)、《个人印象》(1980)、《扭曲的人性之材》(1990)、《现实感》(1997)等。

人文与社会译丛

自由及其背叛

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著 赵国新 译

凤凰出版传媒集团
译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

自由及其背叛:人类自由的六个敌人/(英)伯林(Berlin,I.)著;赵国新译.—南京:译林出版社,2005.9
(人文与社会译丛/刘东主编)
书名原文:Freedom and its Betrayal:
Six Enemies of Human Liberty
ISBN 7-80657-918-4

Ⅰ.自... Ⅱ.①伯... ②赵... Ⅲ.自由-研究 Ⅳ.D081

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 063569 号

书　　名	**自由及其背叛:人类自由的六个敌人**
作　　者	[英国]以赛亚·伯林
译　　者	赵国新
责任编辑	胡传胜
原文出版	Pimlico, 2003
出版发行	凤凰出版传媒集团 译林出版社(南京湖南路 47 号 210009)
电子信箱	yilin@yilin.com
网　　址	http://www.yilin.com
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷	扬州鑫华印刷有限公司
开　　本	850×1168 毫米 1/32
印　　张	6.75
插　　页	2
字　　数	141 千
版　　次	2005 年 9 月第 1 版 2005 年 9 月第 1 次印刷
书　　号	ISBN 7-80657-918-4/I·655
定　　价	15.00 元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主编的话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

重印说明

借本书重印的机会，我要更正一下编者前言引起的一两处误解。虽说这些演讲没有底稿，但也不是现场直播，在转播之前还是经过录制和编辑整理的。在本书编辑过程中，那篇题为“浪漫主义时代的政治观念”的打字稿（见第xii页）没怎么派上用场。而且，据我所知，伯林的弗莱克斯纳演讲，无论录音还是录音的文字记录，都没有保存下来。

少数错误也得到了改正。应当感谢伯林夫人、乔治·克劳德、罗杰·豪泽尔，还有诺伊尔·马尔科姆，他们指正了其中的四处错误。

亨利·哈代

编者前言

ix

50 年前,本书收录的这些长达 6 小时的演讲在英国广播公司(BBC)无线电台播出,引起了轰动。在此之前,还没有谁在没有现成讲稿的情况下,可以发表这么长时间的演讲,时年 43 岁的以赛亚·伯林是首开这个冒险先例的正确人选。他情感奔放的演讲风格、别具特色的嗓音(虽说有些人因此很难听懂他的话)、非凡的口才、对论题明显专注的程度、不为人知但马上就能扣人心弦的内容——这一切合在一起,产生了一股强烈的冲击力,时至今日,当年的听众对此依然记忆犹新。每个星期,人们都带着期盼的心情打开收音机,沉浸到伯林的演讲中。约翰·巴罗写道(当年他还是中学生),这些演讲"令我十分激动,每次播出,我都坐在地板上,一边听着身旁的收音机,一边做笔记"。[①] 这一系列演讲结束后,《泰晤士报》发表了一篇社论,进行了报道和评论,在读者来信栏目里引发了一阵通信活动,伯林本人也躬与其事。[②]

这些演讲巩固了伯林节节上升的名气:他能把思想哲理方面的东西讲得明白晓畅、引人入胜;而且,在伯林看来,这些演讲

① 约翰·巴罗:《一种共同的文化? 19 世纪欧洲思想中的民族主义观念》,牛津大学欧洲思想讲座教授就职演说(未刊稿),1996 年 4 月 7 日;另见莱莉娅对伯林早些时候在美国那次演讲的描述(见下文[边码]页)。

② 《自由的命运》,见 1952 年 12 月 6 日《泰晤士报》第 7 版;另见 12 月 9 日、10 日、12 日、16 日(伯林的信)、18 日的读者来信。

也为他五年之后就任牛津大学齐切利社会及政治理论讲座教授
x 奠定了基础。[①] 然而这种名望也有令人不快的一面。让伯林一直忧心忡忡的是:他担心自己受到片面的对待,被认为善于做秀,给当成杂耍演员。[②] 第二年,他到伦敦经济学院做奥古斯特·孔德纪念基金会讲座的首场演讲[③],(据说)迈克尔·奥克肖特向听众介绍,他是“讲坛的帕格尼尼”。他的恐惧还是有些根据的,因为他已经成了语速迅疾的高深演说的代称——“惟一能以一个音节说出‘认识论’的人”。不过,他这方面的公共形象并没有对他造成永久性损害,他庞观博采的思想资源,他以独特的风格、明晰性和说服力调动这些思想资源的能力,得到了人们的重要认可。

只有一次演讲(讲卢梭的那次)的录音得以保存下来,录音里有一些噼噼啪啪的杂音,这段录音可以在伦敦的大英图书馆听到。[④] 今天要再现该讲座在1952年的效果,这是我们所能接触到的最贴近伯林原意的东西了。不过,这六次演讲的录音(文字)记录还在(虽说有的地方差强人意),经过编辑整理,还可以重新见证伯林非凡的阐述能力,感受到这些较早体现伯林自由

---

① 在报道他任职的一则新闻中,《星期日泰晤士报》提到“他著名的广播节目,丰富多彩、不由自主、翻腾的思想和形象,如同奔流而下的瀑布之水,迅疾、生动、势不可挡”(1957年3月31日,第3版)。

② 按照伯林本人的看法,《广播时报》过于强调他在这方面的魅力,特别突出他“因流畅而巧妙地阐述抽象观念而闻名”,以及他“能言善辩的名声在牛津之外远扬”(1952年10月24日,第3版)。伯林在10月26日给节目制作人安娜·卡琳写信说,这种待遇令人难以接受,因此他不可能继续为英国广播公司出力。显然他后来公开收回了自己的话,但他被刺到了痛处,他以罕见的严峻态度写道:虽说我可能只是一个让人感到快活和喋喋不休的 vulgarisiteur(庸俗之士),可我认为,我受雇于对方并不是凭这种能力。

③ 1954年出版,名为《历史的不可避免性》。

④ 查询这份资料需要事先预约。该录音的索取号码为 T10145W。

观的论述所造成的冲击力;这些自由观之所以广为人知,是因为他在1958年就任齐切利讲座教授时发表的演说《两种自由概念》。不过《自由及其背叛》绝非他后来进一步锤炼的思想的粗 xi
糙先导。贯穿于这些早年演讲中的自由观,其基本要义已经全面形成,这种清晰易懂的论述,特别因为它是对具体思想家的口头论述,而不是一部抽象专著,而且还包含那篇就职演说所没有的许多内容,是对他生前已经出版的著作的一个重要补充。

我脑海中曾闪现过一个比较轻薄的念头:将这本书的副标题署为"并非里斯演讲"。安娜·卡琳,英国广播公司第三套节目的制作人,曾经制作过伯林的许多访谈节目。她知道伯林一直准备为宾夕法尼亚州布莱恩·莫尔学院的玛丽·弗莱克斯纳讲座发表系列演讲(他在1952年2月至3月做了演讲),便邀请他在广播中做一遍。她很清楚,说服他不易,因为他经常拒绝上镜,她已做好了失望的准备。不过,让她高兴的是,他居然很乐意。她听了弗莱克斯纳演讲的录音(现已亡佚)之后,就毫不犹豫地另外派给他一个声望很高的角色:里斯讲座演讲人,他是担当这一角色的理想人选。

可是,上级得知后,却裁定伯林不适合,这让卡琳十分尴尬。他们是基于什么理由而得出这种看法的,对此我还未发现任何文字记载。可能只是因为,当时伯林的地位尚未充分确立,而当年选择里斯讲座演讲人的标准比现在保守得多。不管怎么说,没有证据表明反犹主义从中作祟。无论出于什么理由,那些要员的决定是不容变更的,卡琳只好将这个消息透露给伯林。好

在他没有生气，这让她很宽慰。[1]

应当说一说伯林对待出版这些录音记录的态度。总的说
xii 来，他的态度接近于他对出版自己的梅隆讲座的看法，那个系列讲座13年后发表于华盛顿特区，1999年出版，题为《浪漫主义的根源》。他知道，如果这些录音记录在他有生之年整理成书，就得大幅度修改而且还得扩充内容。正如他在1951年12月11日给卡琳的信中所说："你不难看出，很多东西向听众泛泛而谈是一回事，把它们付诸冷冰冰的文字则是另一回事。"他当然想以布莱恩·莫尔系列演讲为蓝本出一本书，在演讲发表后一两年之内付梓，可是，正如其他著作一样，他从未试图尽力完成这一必要工作，这两个系列演讲依据的长篇录音记录草稿给放到一边，忘掉了，虽说他已经进行了彻底修改。1993年，我替他弄出一份字迹清晰的复印件，其中包括他对手稿的全部改动以及他后来写的一篇导言，不过我相信，他没有再去看它。这部演讲录的标题是《浪漫主义时代的政治观念》（弗莱克斯纳演讲的原标题），全文接近11万词，我想今后它会在适当时候出版。

我将本书收入的BBC演讲的录音记录整理出来，把最初的草稿交给他，但这份草稿他本人也未曾去审查。我想，几乎可以确定，他再也不会理它了，我曾向他提到过这一想法，还表示了一番遗憾。或许是出于好意，他对我说，我不该那么肯定将来什么都不会发生："谁知道呢？没准儿12年之后，我会一下子把它

---

① 目前我还未找到能够证实这种传闻的文献，虽说它可能存在：但我还记得，当我碰巧听到这个传闻的时候，很受震动，它听起来确有其事，不可能是我无中生有的编造。有关这一系列的演讲的产生以及安娜·卡琳的作用，可见迈克尔·伊格纳季耶夫：《伯林传》（London and New York，1998），第204—205页，中译本［译林出版社，2001年］；以及汉弗莱·卡彭特：《世界艳羡的对象：BBC第3套节目和无线电台的50年历程，1946—1996》（London，1996）第127页。

拿起来，狠劲修订一番。”（或类似的话）可说这话时是他已经八十多岁了，那活儿可不是九十多岁的人干的。

虽说他的态度有所保留，可并不认为这些演讲全然不可取。他认为有些演讲要比别的好，不过他还是同意，经过“清理”，它们“可以编成一个小册子”。[1] 我想，即使它们按照目前的样子出版，也不会有问题。我咨询了在这个论题上比我懂得更多的 xiii 专家，我的判断进一步得到支持。他们也发现，有些演讲胜过其他，有的阐释目前看来有些过时；但他们几乎一致同意，它的出版是极为可取的。我希望，不应该认为这个结果得到了伯林本人的全面认可，这是不言而喻的；不过我的确相信，它公正地体现了伯林对自由的这些敌人的看法，而且，它有助于读者更全面地理解这些观点，将这些出色的演讲添加到他已经出版的著作中，无损他的令名，只要理清它们临时的、即兴的、非正式的性质，不要对本书提出超过它的起因所允许的要求。

BBC 演讲不完全是为弗莱克斯纳讲座所准备的打字稿的简缩，也不完全是弗莱克斯纳讲座的重演，就像布莱恩·莫尔的《校园新闻》的每周记要所表明的那样——虽说由于该演讲更早的完整录音记录以及录音缺失的缘故，很难逐句对比二者之间的差异。伯林本人有时说这两场演讲大致相同，例如 1953 年 1 月 22 日他在写给布莱恩·莫尔学院院长凯瑟琳·E. 麦克布赖德的信中说：

> 我在伦敦的广播电台的演讲内容基本上与玛丽·弗莱克斯纳赞助的演讲相同，在此间演讲，我经常想起布莱恩·

① 伯林 1989 年 3 月 28 日写给亨利·哈代的信。

莫尔，我面对的可不是一百张面孔，我面对的是一张干干净净的办公用桌和边上镶着软木的墙壁——总的说来，我可能更愿意在电台演讲：当众演讲令我惶惑不安。这里的演讲带来了大量的听众来信，它们都是那些最不寻常的人写的，他们好像听过这些东西，他们对于以最惊人的方式出现的历史和政治的主题充满了难以言喻的情感和思想，对于所有来信，我想我有义务做出某种解答。

xiv 然而，从BBC和布莱恩·莫尔学院保存的档案材料明显可以看出，就在伯林在美国演讲的前后，这一系列演讲经过了相当大的重新编排，而且，不管怎么说，把同一部演讲辞发表两遍，这不符合伯林的特点，因为他热中于修正自己做过的东西[1]，除此之外，他几乎总是在讲台上对自己的演讲另起炉灶，即便他多次运用同一批材料。

伯林在信中说，他在面对听众时心怀恐惧，我们且引用莱莉娅·布罗德森提供的材料来印证。伯林在布莱恩·莫尔学院的时候，她临时给伯林当秘书，后来她成为该校儿童心理指导门诊的心理工作者。当时她正在读研究生，因而手头拮据，总要想方设法打工挣钱。在写给朋友的一封信里，她描述了伯林的讲学风格，这是我所见过的对伯林演讲风格最生动的描述：

周一晚上我去听他讲费希特，着实给吓了一跳。他匆匆忙忙地向听众鞠了一躬，就在讲台后站稳了身子，眼睛紧盯着他的右边、观众头上的某个地方，然后侃侃而谈，他语

① “我天生就喜欢对自己所作的一切进行改正和重新改正”，引自伯林1952年6月20日写给麦克布莱德院长的助理塞缪尔·H.保罗女士的信。

速快得吓人，整整一个小时之内，几乎没有片刻的停顿，这个滔滔不绝的演讲显然很出色，不过我没大听懂。他目光注视的方向一直没变，他身体在讲台上前后摇摆不停，每晃一次，大家都以为他要倒下——要么往前倒，要么向后倒。他把右手掌放在左手的掌心，在整整一个小时之内，他猛烈地晃动双手，好像要从中取出什么东西似的。说起来很难让人相信。他话语连珠，说个不停，每句话都很漂亮，却没有停顿，除了出现某些不可思议的、表示转折的标志之外，例如"……所以说，显而易见，康德的自由观在某些方面不同于费希特，唉！"到最后我精疲力竭，不过我敢肯定，要是说我曾听到或看到有人真正处于一种神灵感应状态，当时那一幕便是。几乎无法进行交流，这真是不幸。[1]

现在回过头来说一说本书的形成经过：这部长篇打字稿共 xv
有四章，各章标题分别是"作为一门描述性科学的政治"、"自由的观念"、"自由的两种概念：浪漫派和自由主义"、"历史的进程"。就算伯林还写过其他章节，作为最后两讲的底稿，可它们目前并不存在。也许是因为时间不够，伯林没有写出这两讲的底稿，虽说在迈斯特那一讲，他可以利用几年前准备好的打字稿。[2] 不管怎么说，演讲最开始是论述六个主题的——虽说在

① 写给希玛·Z.比恩的信，邮戳日期为1952年3月2日。她另一封信里描述了自己给伯林当秘书的经历，很值得一读，我非常感谢莱莉娅·布罗德森将这些信发给我，它们都放在 http://berlin.wolf.ox.ac.uk/，题头为"有关伯林的信"。

② 这个打字稿的修订本比较全面地论述了伯林对迈斯特的看法，在某些方面有所改动，它以《约瑟夫·德·迈斯特与法西斯主义的起源》为题，被收入《扭曲的人性之材》一书（London，1990；New York，1991）。以它为基础的BBC演讲也在收入本书之前（形式略有改动）作为导论出现在约瑟夫·德·迈斯特的《法国探讨》中，理查·A.勒布伦编（Cambridge，1994：Cambridge University Press）。

布莱恩·莫尔学院,(在大多数情况下)主要通过阐述两个人的思想来说明每一个论题——最终变成了目前的样子:每一章以标题中人物为中心。在最终选择本书正标题之前,BBC 的档案称这个演讲为“人类自由的六个敌人”,我就以它为副标题。我还把演讲的第一部分单独拿出来,作为整部演讲的总论,因为这是演讲本身所提供的。

编辑这个演讲集在很多方面类似于编辑伯林的梅隆讲座的演讲,虽说在编辑后者的时候,我手头上有更多不同版本的录音文稿、作者对录音文稿的更多评注、更多的相关笔记可供发掘。在此,我就不重复我在《浪漫主义的起源》前言中谈到的编辑过程,《自由及其背叛》收入的演讲与它的主要区别在于,《自由及其背叛》只有一篇演讲的录音。[1] 这就意味着,我要花更大的气
xvi 力四处猜测,以恢复伯林讲话的原貌。本书的主体部分根据 BBC 员工的原始录音记录,BBC 员工当然不熟悉伯林的声音和他的论题,他们发现这项工作很难进行;他们时常被难倒,录音记录也让人莫名其妙[例如:圣西门(Saint-Simon)给记录成了“Sir Seymour”][2] 即便录音里的话经常让人听起来疑窦丛生,不过,很显然,伯林说的是圣西门,几乎一直如此。

同以往一样,我在寻找伯林引文出处的过程中得到了一些专家的帮助,正如我在本书[边码]第 155—156 页注释的序文中所说。让我和读者受惠最多的自然是作者,不过,还有已故的安

① 假如有读者知道其他演讲录音下落,无论是布莱恩·莫尔学院的演讲还是在 BBC 第 3 套节目的演讲——我都非常感谢他为我提供机会,来参照录音改正当前的文本。

② 另见下文[边码]169 页,122 页的第一个注释。

娜·卡琳[1],不应低估她在伯林思想生涯中的作用。她坚定不移、一再敦促他到电台演讲。在长时间的录音以及必要的重录过程中,她一直在诱导他,支持他,因为在演讲的过程中,他发现自己很有压力(部分原因是它助长了他毕生的自我怀疑态度),这是他的特点。她是一位出色的编辑:“你剪辑、浓缩、提炼的本领真是不得了”,伯林在写给她的信中说——这封信我已经引用过,他还在信中提到她的“神手”。他们的通信表明,这两位俄国犹太移民是多么注重个人感情。无论当时还是后来,伯林需要一位思想上的监制帮助他实现全部潜能。安娜·卡琳凑巧有效承担了这一角色,这就是我将此书题献给她、以资纪念的原因。

亨利·哈代

牛津大学沃尔夫森学院

2001年5月

① 在xiv页上所提供的网址上可浏览到安娜·卡琳的照片,它在“播音”这个栏目里。

目　录

重印说明……………………………………………… 1
编者前言……………………………………………… 1
导论…………………………………………………… 1
爱尔维修 …………………………………………… 11
卢梭 ………………………………………………… 27
费希特 ……………………………………………… 51
黑格尔 ……………………………………………… 77
圣西门……………………………………………… 108
迈斯特……………………………………………… 133
注释………………………………………………… 158
索引………………………………………………… 180

导　论 1

我要考察的这六位思想家，都是法国大革命前后赫赫有名的人物。他们探讨的问题属于政治哲学中始终未能解决的问题，正因为这些问题的存在，政治哲学才是道德的分支，同时也是道德哲学的分支。道德哲学和政治哲学都是过于笼统的主题，在此我不想分析它们到底是怎么一回事。为了达到我们的目的，我们可以略带夸张和简单化，把这些问题只归结为一个问题，那就足够了："为什么某一个体应该服从其他个体？为什么每一位个体都要服从其他个体或个体构成的群体和整体？"当然还存在大量的其他问题，例如，"人们在什么情况下服从？"以及"他们什么时候不再服从？"，还有其他与服从无关的问题，诸如国家、社会、个体、法律的意义问题。但是，为了达到政治哲学的目的——它的目的与描述性的政治理论或社会学的目的正相反，在我看来，核心问题恰恰是"为什么任何人都要服从其他人？"

我所关注的这六位思想家——爱尔维修、卢梭、费希特、黑格尔、圣西门和迈斯特都处理过这些问题。他们生活的时代相距不远。爱尔维修死于 1771 年，黑格尔死于 1831 年；这不过是半个世纪左右的时间。这六位思想家还有某些共同的特性，因此，探讨他们不失为一件趣事。首先，他们都出生于我们所在的这个时期的所谓黎明阶段。我不知道该如何去描述这一时期——它经常被称为自由民主制时期或中产阶级上升时期。不

2 管怎么说，他们诞生于一个时期的起点，而我们或许正生活在它
的终点。但是，无论这一时期是否正在消逝，就像某些人所认为
的那样，显而易见，他们是最早的一批在言语方式上与我们直接
相似的思想家。毫无疑问，他们之前固然有伟大的思想家，那
些人可能比他们更有原创性。柏拉图和亚里士多德、西塞罗和
圣奥古斯丁、但丁和马基雅维里、格劳修斯和胡克、霍布斯和洛
克。与我要探讨的这些思想家的思想相比，他们阐述的思想在
某些方面更深刻、更有创见、更大胆以及更有影响。可历史却把
他们与我们隔断，我们无法轻而易举或驾轻就熟地阅读他们的
著作，我们无法直接领悟他们的著作。我们无疑能够看出，我们
的思想源于这些早期思想家，可我们的思想与他们的思想不是
一回事儿，而我更愿意认为，这六位思想家使用的语言还是直接
针对我们这个时代的。爱尔维修谴责无知、残酷、不公正和蒙昧
主义；卢梭义愤填膺地痛斥艺术和科学以及知识分子，替（或自
以为在替）简朴的人类灵魂张目；黑格尔和费希特赞美组织有序
的庞大整体，也就是他们所从属的国家组织，而且还谈到奉献、
使命和民族义务，以及在执行共同的任务当中与他人认同所获
得的快乐；圣西门谈到，生产者将来会生活在消除一切争执的社
会里，在这个社会，工人和资本家都团结在某一合理的制度之
下，我们所有的经济顽症以及由此产生的其他苦难，将一劳永逸
地获得解决；最后，迈斯特将生活描述为植物、动物和人类之间
不断的斗争，让人不寒而栗，在这个浸透鲜血的战场上，弱小、无
力和邪恶的人类彼此厮杀不停，除非动用最严格和最有力的禁
律才能震慑住，人只是偶尔才能超越自身，应对自我奉献或自我
牺牲所带来的巨大痛苦。当这六位思想家阐述这些思想的时
候，针对的是我们和我们所在的时代。这是上述思想家另一个
3 让人感兴趣的地方。尽管他们生活在 18 世纪末 19 世纪初，与

他们看似相关的那种形势，他们好像已经心知肚明，而且运用了不同寻常的见解加以描述，那种形势通常既是19世纪的特色，又是20世纪的特色。他们以惊人的远见和技巧加以分析的，似乎正是我们所在的时期和时代。这也是他们值得我们关注的地方。

当我说他们具有这些令人称奇的预言本领的时候，我倒愿意说他们也是另一种意义上的预言家。伯特兰·罗素曾经说过，读大哲学家的理论（不是读数学家或逻辑学家著作，他们处理的是符号，而非经验事实或人类特征），需要着重考虑的是，他们都拥有某种核心的生活观，拥有生活为何物，以及应当如何生活的观念；并在阐发自己的体系时透露出灵巧、微妙和明晰，偶尔还体现出深刻，并以此来证明自己的体系，在人类重要哲学家的著作里出现的所有的伟大思想机器，通常只是内在堡垒的外围工事——对抗袭击的武器，对反对意见的反对、对驳斥的驳斥，试图预先阻止和反击针对他们的观点和理论的批评——实际和可能的批评；除非我们穿过这一层由防御性武器构成的火力网，深入那个核心的、和谐一致的内部观念，否则，我们便无从了解他们究竟想说什么。那种核心的观念通常不是精致和复杂的，而是简单、和谐的，而且容易被视为一个整体。

这六位思想家都有这种观念。他们的所作所为，就是把它与他们的门徒、读者甚至一些对手联结在一起。一位哲学家或思想家在某一方面显得伟大正是因为做到了这一点。差不多可以这样说，思想家可分两类。第一种思想家回答先前提出的问题，此前这些问题一直困扰着人们，他们的回答有一定程度的见 4
解、洞察力和天才，这样一来，这些特定的问题就无需再次提出，至少不再像从前那样提出。例如，牛顿就属于这类思想家，他解决了此前一直令许多人困惑的问题；他的回答简洁清晰，他的答

案极具说服力和严密性。贝克莱和休谟，以及严格说来算不上职业哲学家的思想家，例如托克维尔，或者托尔斯泰这样的小说家，都可称得上是这类思想家。他们都属于回答古人提出的问题的人，那些问题已经让人类困惑了许多世纪，至少在某些人看来，他们的回答似乎就是最终答案。

可是，还有一些思想家，他们的伟大体现在另一方面：他们不是回答以前提出的问题，而是改变了问题自身的性质，变换了那些问题之所以成其为问题的视角；不是解决了问题而是强烈影响了他们的谈话对象，让谈话对象“换一种眼光”来看待事物，按照当前的眼光，以前的不解之谜和问题不复出现，或者说，至少不再作为相当紧迫的问题出现。并且，如果问题变了，问题的答案似乎变得多余。修改问题的人篡改了范畴本身，篡改了我们看待事物所依据的框架。这种篡改当然是很危险的，它对人类既可以产生积极影响，又可以产生消极影响。我想到的是诸如柏拉图和帕斯卡、康德和陀思妥耶夫斯基这类思想家，就某种特殊意义而言，他们被认为是比其他天才人物“更深沉”、“更深刻”的思想家，因为他们达到了足以改变人们整个生活观的境界，这样一来，可以说人们几乎最终改变了信仰，好像经历了改宗似的。

我不想替这六位思想家说话，声称他们都是或几乎都是这种不同寻常意义上的天才人物、危险的天才人物。他们与众不同之处在于，那些接受他们观点的人，那些受他们影响的人，受
5 到的并不是某个具体论点的影响，也没有将这类思想家仅仅视为一个漫长的、精深细致的思想时代的终点，这个时代还有其他思想家，他们只是那些思想家的领袖，或只是在某方面比那些人高出一筹。相反，人们在这六位思想家那里受到的影响，就好像有人置身于不同以往的关系之中，突然改变自己的视角，从而受

到影响一样。在这方面，这六位思想家也都完全值得我们密切关注。

他们还有一个共同的特征，而且是比较奇怪的特征。虽说他们都探讨过人类自由问题，而且，或许除了迈斯特之外，他们都赞赏人类自由——在他们当中，有些人确实激情洋溢地为人类自由申辩，而且自认为是他们所谓真正自由的最真诚的捍卫者，这种自由与各种似是而非或有缺陷的自由截然对立——然而，到最后，他们的学说却与通常意义上的个体自由或政治自由相抵，例如英国和法国的大自由主义思想家所鼓吹的自由；这种自由是洛克、托马斯·潘恩、威廉·冯·洪堡和法国大革命时期的自由主义思想家孔多塞及其友人，还有法国大革命之后贡斯当和斯达尔夫人所理解的自由；这种自由的主要内容体现在约翰·斯图亚特·穆勒的见解之中，穆勒说，自由就是一个人随心所欲地塑造个人生活的权利，去创造他们尽可能丰富多样地(如果有必要的话，尽可能离奇古怪地)发展他们天性的环境。对此，惟一的障碍是需要保护他人享有相同权利，或者保护他们的共同安全，所以说，就这种意义而言，如果没有哪个机构或个人干预我，我就是自由的，除非它或他的干预出自自我保护的目的。

就这种意义而言，这六位思想家都敌视自由，他们的学说在某些方面显然与自由背道而驰，他们不仅在19世纪对人类产生了影响，而且在20世纪尤甚，在反自由意志论这个方向上影响非常大。在20世纪这已成为最尖锐的一个问题，这一点无需多 6
说。这些人是最早论述这个问题的人，他们的论述方式尤其新颖、生动和简单，最好在这个问题被太多的细微差别、太多的讨论、太多的因时因地产生的变化遮蔽之前，去考察它的原始形式。

让我们回到所有政治哲学家迟早会提出的核心问题：“为什

么任何人都要服从别人?"在爱尔维修开始从事著述之时,这个问题的答案已经是五花八门。在他生活的时代,其他人类旨趣的领域,例如科学领域,已经取得了长足进步,尤其在16世纪末和17世纪,这都是伽利略、笛卡尔和开普勒之类人物的功劳,还应加上那群杰出的荷兰人,他们的名字我就不提了,他们对科学贡献良多,虽说相对而言他们的独特功绩至今尚未得到认可。

可他们都被牛顿的光芒给掩盖了,牛顿的显赫地位在人类历史上是独一无二的。在当时所有人物当中,他的名气和成就传播得最广泛。诗人颂扬他,散文作家颂扬他。他几乎被当做半人半神。他之所以得到这种待遇,乃是因为,人们认为整个自然界最终得到了充分和完整的解释。这是因为,牛顿成功地用极少数简单明了的定律表现了自然界,按照这些定律,宇宙中每一个物质微粒的运动和位置原则上都可以推断出来。以前通过其他手段得以解释的万物——有时从神学角度加以解释,有时根据晦涩的形而上学加以解释——最终似乎都沐浴在新科学产生的光明中。万事万物都是相互联系的,万事万物都是和谐的,万事万物都可以从其他事物中推断出来。这样做依据的法则,数量也是很少,很容易被那些不惮其烦、悉心学习的人所掌握。
7 做到这一步无需特殊才能,无需神学上的洞见,无需形而上学的天分,只需明确的推理和客观观察能力,以及尽可能专门去筹划实验、从而证明观察结果的能力。

在政治领域,在道德领域,这类协调原则,这类权威,无法一目了然地发现。如果有人问我,我为什么要服从统治者,也就是统治国家的那些人,为什么每一个人都要服从别人,答案可能五花八门,应有尽有。因为,正像有些人所说,这是上帝的意旨,是上帝在一部起源无从考稽的神圣经文中恩赐的;或上帝直接向某些世人启示的,那些人在这些事情上的权威是通过教会而得

到认可的;或上帝直接向个体本人启示他的意旨。或者是因为上帝本人下令(建造)世界这座大金字塔——这就是某些人,例如 17 世纪的菲尔默或伟大的法国主教波舒哀所说过的。[①]臣民必须服从国王,因为,这是世界的秩序,是由上帝一手操办的,无论通过理性还是信仰都可以认识这一点,上帝的命令是绝对的,探询其权威的来源,这种行为本身就不够虔诚。因为,有人说过,服从统治者这一号令是统治者或者他的代理人发布的。法律就是统治者意志的体现,而且正是因为出于他的意志,所以,不管他的动机是什么,都无从下手去考察它。这就是绝对王权理论。还有人说了,世界被创造出来(或许正如某些人所说,未经创造就已存在)就是为了完成某一特定的计划或达到特定的目的。这种观点被称为自然目的论,根据自然目的论,宇宙就是一幅神圣卷轴逐渐展开的过程,或许也可以说成是一个卷轴的自动展开,据认为上帝即在其中。也就是说,整个世界就是一种自我发展,是作为上帝化身的建筑师的计划的逐渐发展。根据这项伟大的计划,宇宙之中万事万物都自有其位置,也就是说,它的位置源于它的功能,源于这个计划需要它去完成这个特定的任务,过这种特定生活,假如它要与整个和谐状态相吻合的话。这就是宇宙中万事万物何以各行其是、各守其位、各逢其时和各司其职。我之为我,是由于我行我是、持守本位和适逢其 8
时,而且,在我偶然所处的特定环境之中,我必须如此这般行事,而不能如此那般行事,才能在这个位置上发挥我的作用;我必须服从这个而不是那个权威,因为它是这个计划的组成部分,是事

① Sir Robert Filmer(约 1588—1653):英国理论家,提出专制主义君主的理论,他是英国第一个专制论者。Jacques-Benigne Bossuet(1627—1704):法国著名主教,专制主义理论家,主要著作是《根据经文说政治》。他引用《圣经》论证主权,认为任何合法政府都表达上帝的旨意,它的权威是神圣的。——译注

物程式的组成部分。如果我没有这样做,当然我也可能在小的地方阻挠了这个计划,我就要打乱这一设计方案的和谐,使他人受挫,最后也使自己受挫,从而感到不快活。这项计划终究比我的力量大,如果我反对它过头,这个计划就会把我彻底消灭,它的逐渐发展过程会把我粉碎。有些人修正了这个观点,他们说,你履行你在这个计划中的任务,这可能不是绝对不可或缺的,或不容变更的,因为这项计划并非那么严格,那么不可避免,不过,它也许是保证人们达到幸福、满意或生活过得去这个目的所必需的最低标准而采取的最为便捷或最为经济或最为合理的方法。虽说你可以在一定程度上置身事外,但计划还是存在的,如果你不去调整自身去适应它,你的生活就不会那么美好、那么舒适、那么满意。

这些观点绝非已发表的观点的全部。有人说,我拥有不可剥夺的权利,它们是自然或上帝赋予我的内在权利(比如说生命的权利,或自由的权利,或财产的权利),据说它们是我固有的权利,所有动脑思考的人对它们都一目了然。这些权利提出了人们必须服从的义务,以及让某些人以某些方式在某些场合必须服从的权利。另一方面,有些人说,我必须服从某位国王,某个政府,因为我已经答应这样做,这就是契约理论,为了自身利益,我同意遵守这份契约,因为我想清楚了,只有这样做,我才能获得我在同别人合作和协作时得到的那么多利益。或者说,也许我本人实际上从未答应这么做,但别人可能代表我作出这一承诺。或者说,这种承诺在历史上没发生过,但是它“内在于”我的行为方式之中。我的行为显示,它好像果真发生过,虽说它并未
9 发生;假如我违背了它,我就是自食其言,或违背了别人代表我所说的话,这与道德律令背道而驰,因为诺言是应当遵守的。还有人说,我去遵守我应当遵守的东西,是因为我所受的教育、所

处的环境、或社会压力、或担心不这样做就要遭罪的恐惧，限制我只好如此行事。还有人说，某种被称为公意的东西，或者被称为良知的一种内在的声音，或者说所谓道德意识命令我去服从，在某种意义上，公意与道德意识是一回事，或者说公意是它的一种社会化形式。还有一些人说，我之所以服从，乃是因为，这样做的同时，我可以满足世界精神的要求，或我的国家、或我的民族、或我的教会、或我所在的阶级、或我从属的种族、或我的职业的“历史使命”。有人说我之所以服从是因为有一位领袖，他把我给迷惑住了。还有人说我服从是由于我的家庭、或我的朋友、或我的祖先、或我的后代、或通过劳动来供养我的穷人和被压迫者的缘故——我总是去做别人期待我去做的事情。最后，据说，我之所以服从乃是因为我乐意这么做，我喜欢服从，而且每当我不想服从的时候，我就不去服从；或者干脆说，我之所以服从是出于只可意会不可言传的原因。

在这些答案当中，有的答案回答的是“我为什么服从？”这个问题，有的答案针对的是“我为什么应该服从？”这个问题，它们当然不是一个问题。康德将二者截然分开，注定要在整个这一主题的发展历史上开辟一个新时期。不过，重要的是，整个论题在 18 世纪几乎成了一桩丑闻。如果科学方法能够在化学、物理学、天体物理学、天文学等学科当中建立某种秩序，那么，我们为什么会陷入由相互冲突的观点所造成的可怕乱局当中，让我们不得要领？为什么有人坚持某一件事物，而其他人则针锋相对坚持另一桩事物，有些人是教会的虔诚信徒，有些人却是无神论者，有些人信奉形而上学，有些人信奉个人良知，有些人自以为在实验室里可以发现真理，有些人则认为真理掌握在某一位得到神启的导师、即先知手里，这样一来，岂不是没有人能建立起牛顿在自然界这个大领域所建立的那种秩序？很自然，人们开

始倾心于勾勒一种简单的原则，这种原则是这类秩序的保证，它
10 产生了人们在关注外部世界之时成功获得的那种客观、普遍、明晰、无可辩驳的真理。

在那些最为坚定不移、努力勾画某一原则的人当中，有一位是我首先要探讨的思想家：爱尔维修。

11

爱尔维修

克劳德－阿得里安·爱尔维修生于1715年，祖上是德意志人，家族原姓Schweitzer，爱尔维修（Helvétius）是它的拉丁文拼写形式。他的父亲是法国王后的御医，他本人是一位富有的和有天分的青年，通过他父亲以及其他关系，他得到当时一些最有才智和最有情趣的人物，如伏尔泰、孟德斯鸠和丰特奈尔的资助，并与他们结下了友情。在职业上，他当过总包税人；这就是说，他在法国的财政管理中发挥过非常突出的作用，他在这个位子上捞取了丰厚的利益。他性情和蔼可亲，有许多忠心的朋友。他成为那个时代的一位思想领袖，那个时代后来被称为启蒙运动时期。他的主要著作是《论精神》（*De l'esprit*）。这部著作于1758年出版，结果人们发现，它的无神论思想竟然如此严重，这本书如此异端，遭到了教会和国家两方面的谴责，被刽子手当众焚毁。他只好将它收回，而且不少于三次。虽说他屈从了当局，答应了他妻子和岳母的祈求——她们对发生的这一切深感不安，不过，他显然不肯改变他的观点。当他的第二本著作《论人》（*De l'homme*）在他死后于1777年出版之时，人们发现，这本书里包含了完全相同或者说几乎完全相同的亵渎宗教的学说。

爱尔维修在当时是闻名遐迩的人物。他曾到国外旅行；英王乔治二世和德意志的腓特烈大帝都曾盛情接待，他被视为当
时这场新的启蒙运动的一位伟大领导人而备受崇敬。他毕生追 12
求的目标是：寻找一种原则，用它规定道德的基础，真正来回答

如何建立社会、人如何生活以及人应当何去何从等问题，它应当具有牛顿在物理学领域所享有的同样的权威性。爱尔维修还认为，他已经发现了这条原则，因而自认为是一门伟大新科学的创立者，借助于这门科学，他最终平息了这场道德和政治大混乱。简言之，他自认为是政治学领域的牛顿。

以这种方式提出问题实属天经地义。让我从孔多塞的著作中引用几段文字，此人是持有左翼观点的一位激进的百科全书派，他出生比爱尔维修略晚，他在法国大革命的最后一年死在巴黎罗伯斯庇尔的监狱中。

> 当一个人在思考道德科学性质的时候[当然他也用道德科学表示政治学]，实在无法回避这一结论，即，由于同自然科学一样，它们依赖观察事实，它们应当遵循同样的方法，具有一套同样准确和精密的语言，从而达到同样程度的确定性。假如有一个与我们人类迥异的物种，他着手研究我们，他就会发现，这两项研究没有区别，他考察人类社会就像我们考察蜜蜂的社会和海狸的社会一样。

他还说：

> 正像数学和物理学完善了满足我们简单需要的技巧一样，道德科学和政治科学的进步应当对支配我们的行动和情感的动机产生同样的影响，难道这不是同一自然秩序的组成部分吗？

如何才能做得到呢？霍尔巴赫，知识大百科全书的另一位作者，是这样说的："道德是研究人的精神、意志和行为之间关系

的科学，就好像几何学是研究天体之间关系的科学一样。”什么是伦理学的几何学？什么是政治学的几何学？我们怎样才能从 13
这些科学当中归纳出与物理学和几何学程度相同的确定性和明晰性？爱尔维修自以为发现了答案。允许我引述他说的一段话。在上帝与人对话的过程中(因为爱尔维修不信上帝是出了名的，这只是一个寓言)，他让上帝对人类说：

> 我赋予你们感受力。单凭借这一点，你们这些盲从于我的意志的工具，是无法摸透我的目的的，你们一定是在不知情的情况下，履行我的目的的。我让你们痛苦，让你们快乐；痛苦和快乐将守卫你们的思想和行动，激发你们的恶感、友情、伤感、快乐，燃起你们的欲望、恐惧、希望之火，向你们显示真理，让你们犯错误，使你们产生形形色色的荒唐的道德和司法制度之后，将来有一天再向你们揭露一些简单的原则，道德世界的秩序和幸福取决于这些简单原则的发展。

难道这不是对功利主义原则最早的清晰阐述吗？

根据这一原则，人类惟一想得到的就是快乐，人类惟一想避免的便是痛苦。追求快乐和避免痛苦，事实上，是影响人类的惟一动机，就像人们所说的重力作用和其他物理学原理对无生命物体的作用一样。最终我们发现了这条核心原理。如果你想知道究竟是什么东西使人类成为现在这个样子，使他们呈现出这样的特征，使他们如此行事，使他们产生爱和恨、激情和思想、希望和恐惧，它便是这种有意或无意对快乐的追求，对痛苦的回避。

这个发现着实令爱尔维修兴奋不已，因为他认为它确实为

他提供了全部生活的答案。它不仅向他解答了人类行为的原因，而且似乎向他提供了以下问题的答案：“人的正确目标是什么？”因为，假如人类只渴望快乐和避免幸福，那么，建议他们渴望他们无法渴望的东西，岂不是荒唐之举。如果说让树变成桌
14 子或让石头变成河流是很可笑的一件事，那么，请人类去追求他们在心理上不能去追求的东西，不也同样可笑吗？他们受到两股力量的限制——喜欢快乐和憎恨痛苦，假如这是事实的话，那么，假如他们顺利地、有效地和永不停息地继续追求快乐的话，他们岂不是很幸福。

于是出现了这样的问题：“为什么人类不幸福？为什么世上会有这么多苦难、不公、无能、无效、残酷、专制？”答案是，因为人们还不知道如何获得快乐，如何避免痛苦。他们对此茫然无知，因为他们一直很愚昧，还有，他们一直饱受恐惧。他们一直昏聩愚昧和饱受恐惧，不是因为他们天生即非善类和明智之辈，而是因为，统治者过去一直不让他们治下的大多数人知道如何正确发挥天性的功能。这是统治者有意施展的伎俩，是国王、军人和教士，还有 18 世纪受到启蒙的人们所强烈谴责的其他权威人物所玩弄的伎俩，统治者念念不忘让臣民蒙昧无知，这是因为，如果不如此行事，他们的统治所造成的不公正、专断、道德败坏、无理性就很容易大白于天下。所以说，自从人类出现以来，少数人用以对付多数人的一个阴谋早就被策划出来，而且延续不断。因为，不这么办，极少数人就无法让大多数人臣服。

人天生就有追求幸福、美德、真理的权利。这三种事物是并行不悖的，阻碍人们追求这三件事物的是：其他人的鬼蜮伎俩，他们自己的软弱天性、他们的蒙昧无知，还有这种可治疗的思想疾病。因此，哲学家的首要义务便是，利用一种社会卫生学去治疗这些很容易治好的疾病。

伦理学是一门技术，因为所有的结果都已经给出。要是你发出疑问："我们为何应当如此行事？"答案是"天性使然，我们舍此别无他途"。假如结果已经给出，就无需深入探究了。专家或哲学家惟一的任务便是创造一个世界，在这个世界上，人们以最 15
小的痛苦、最有效、最省时、最便捷的方式去获取他们只能去追求的结果。爱尔维修所说的相当于这些。他说，哲学家实际上是大厦的建筑师（他指的是建造者）。计划已经摆在那里，因为它可见于人的天性之中；这项计划的内容就是追求快乐和避免痛苦。

"重农学派"哲学家，是18世纪主要经济学家，他们说过类似的话：立法（legislation）不是制定法律［制定法律最好被称为"legisfaction"（意为"制定法律"）］，立法就是把我们能够在天性中发现的某些东西：结果和目的转换成司法术语。人的真正结局已经给出：它们是可以发现的，就好像发现物理学定律似的；我为什么应当服从某位国王，某个政府，对这个问题，简直就像对物理学定律那样，是可以证明的。如果这种或那种行动的原因导致更大的幸福——也就是说，如果它符合自然为我们确立的目标——那它就是好的，如果说它减少幸福或以某种方式阻碍幸福，那么它就是坏的。这是真理的简单规则，它应当适用于各个领域。

与18世纪其他一些思想家不同，爱尔维修对于人性并没有太高的评价，即认为人性本善。他认为人非善亦非恶，人具有无限的灵活性和适应力；人是自然和环境、主要是教育随心所欲加以塑造的一种自然事物。因此，他认为，只通过论辩来改进人类是无用之举。改良的目的是建立新的制度，以此最大程度地争取快乐和避免痛苦——尽可能让人们幸福，尽可能消除一切苦难的根源，例如，无知或不公正。但是，通过戒律做不到这一点。

即使树立榜样也做不到。单凭布道也不会有太大的收获，因为人太无知、太盲目；他们盲从于自身的激情，他们盲从于自身的习惯，他们盲从于毫无意义和毫无合理性的忠诚。过去基督教
16 牧师的布道，几乎没有收到良好的效果，因为人就是人，因为他们所受到的有害教育，他们所处的悲哀环境，他们的贫困、软弱、无知、恐惧——所有这些因素使他们偏离了他们的真正目的，使他们天生就有缺陷。

如何根治？只有借助于人为的操纵。爱尔维修不相信进步会自动发生。18 世纪的一些著名思想家却对此深信不移。那位了不起的财政大臣杜尔哥和他的朋友孔多塞当然相信永恒的进步：爱尔维修则不然。他揣测道，假如有足够数量经过思想启蒙的人，带着改进人类的坚决意志和无功利的激情，着手去促进人类的进步，首先，假如他们转变了统治者——国王和大臣们——的思想，教他们治国之术——因为管理国家当然是一门艺术——那么，就会有进步。它是一门追求幸福的艺术。同其他艺术一样，它需要知识。正像打算建桥的人需要懂得大量数学、机械、物理学的知识一样，一个人要想统治国家，就必须了解许多人类学、社会学、心理学甚至道德方面的知识。只有当他发现人实际上是怎样发挥作用的、制约行为的规律是什么，他才能产生他想产生的东西。做不到这一点，他就会犯下许多可怕的大错，使人类落入比以前更糟糕的悲惨境地。18 世纪末出现了一种合情合理的希望，希望当时的一些统治者听从这种哲学忠告的观点，普鲁士的腓特烈大帝或许包括俄国的叶卡捷琳娜大帝、当然还有奥地利的约瑟夫二世，显然都受到了这种启蒙教诲的影响。

这如何做得到？哲学家们该做什么？他如何去改变世界？这不能靠传道，因为人们不愿意去听。他必须采取更为激烈的

手段才能达到目的。他必须通过立法和为人类这头犟驴发明一
套大棒和胡萝卜的制度才能做到。哲学家掌权的时候，必须创
立一种人为的奖惩制度，只要他们的所作所为有利于获得更大
的幸福，就要给予奖励，当他们的实际行为不利于获得更大的幸 17
福，就要给予惩罚。人类的动机是什么，完全不重要。人们是否有助于幸福，这一点也不重要，无论因为他们是善良的而且赞成幸福的，还是因为他们从某种利己主义的、低劣的、卑鄙的动机出发。人们是否妨碍人类的幸福并不重要，因为他们心怀恶意或道德败坏，或因为他们是蒙昧无知的蠢材或理想主义的傻瓜——无论是哪种情况，他们造成的破坏都是一样的，他们所带来的好处也是一样的。因此，我们必须放弃所有对动机的讨论，这种讨论是无关紧要的。试图采取行动反对人类的偏见，反对人类的迷信，是徒劳无益的，因为这些偏见只有在很长时间之内才能根除。在短期之内，这些东西是根深蒂固的，因此，正如意大利思想家帕累托在 20 世纪用愤世嫉俗的口气建议的那样，“不要反对偏见，要利用它”。

这正是爱尔维修的意思。我们这些经过启蒙的改革者，千万不要通过推理来转变人们的思想信仰，因为，在现今条件下，由于过去对国家治理极为不当，他们的理性还没有足够的能力来理解我们告诉他们的究竟为何物。正如爱尔维修所说，我们必须使用“利益的语言”去取代“受伤的语调”。不要去抱怨，应当诉诸利益。

爱尔维修说，“只要人们头脑明智，我不在乎他们是否邪恶……法律会解决一切问题。”那就是对他们本身利益的明智判断。人类的主要目的是追求幸福、回避痛苦，政府主要或惟一的目的是使人们幸福——无论真假、对错，这都是远古以来人类就持有的信条，18 世纪对此几乎没有提出独创的见解。相对而言

比较有创见的地方是,18世纪的人把这一点与利用人的自然习性而无需顾及这些习性或动机的性质这一观念结合起来。这也不是什么新鲜事物:它像柏拉图、暗杀十字军的穆斯林秘密团体成员或马基雅维里一样年代久远,或者说,像许多宗教教派和社团的习俗一样古老;不过把它与理性主义、唯物主义、享乐主义、相信科学、理性和一种特殊的个人主义观点联系在一起,却是新见。正是这一点构成了现代功利主义的核心。

18 立法者必须利用邪恶行为和各种弱点,利用人们的虚荣心理以及比较高尚的情感和比较可贵的品质。为了取得有效行动,他必须酬谢那些做了他让他们去做的事情的人,不要解释为什么让他们去做;无论他们愿意与否,都要让他们去做;这样一来,由于思想启蒙的哲学家制定的法律产生的社会限制因素,很多人在很长一段时间内只做有助于幸福的事情,这样一来,他们实际上就会不知不觉地养成新的和有益的习惯。导致苦难的正是他们当前的坏习惯,使他们幸福的正是他们良好的新习惯。他们不知道如何让自己幸福;至少在一段时间内,他们可能无法理解自己新的生活方式的活动;但事实上,他们将会养成自动产生幸福的习惯。幸福通过社会规训自动产生,从事社会规训的人已经掌握了建立人类正当政府所需要的少数、必要的规则,这些规则的获得,只能借助于科学观察、科学实验以及将理性应用于自然——这是教育人类的方式。适当的强制性立法形成之后,就该轮到教育者发挥作用了。现在,他不再惧怕那些愚昧无知和怒气冲天的学生们朝他扔石头了。一旦法律向他提供保护,他就可以安安全全地教他们什么是美德、知识和幸福了。他就能够教他们如何去生活。例如,他就能够向他们解释,为什么他们追寻快乐和避免痛苦是合理的。他可能向他们解释,为什么禁欲主义者和僧侣是错误的,为什么试图克制肉欲、忧郁不快

或多愁善感是非理性的，是对人性误解的结果。这样一来，忧郁和多愁善感就会从世上一扫而光：每一个人都会快乐、和睦和幸福。

爱尔维修向未来的教育者发出了明确指示。千万不要在历
史上浪费时间，因为历史所讲的只不过是人类的种种罪行和蠢
行。它可能向我们提供一些教训—— 假如只是为了证明：由于
受到恶棍的统治，由于以前受统治者愚弄太深，人类所做的不如
他应做到的那么好，固然可以去教历史。不过，如果仅仅为了学
历史和教历史而去学历史和教历史，这肯定是很荒唐的。事实 19
上，为了事物自身而去教或做，都是荒唐的。因为行为的惟一目
的是让人们幸福——简言之，这就是功利主义的信条。

同样，古典语言的教学必须取消，因为那都是死的语言，无法引起我们今天的实用兴趣。所有的兴趣都是实用的兴趣。因此，必须向人们传授各门科学和艺术，在各门艺术当中，必须传授的是作为一名公民的艺术。“纯粹的”学术是不存在的；因为没有实际应用价值的东西都是不可取的。“纯粹的”学术只是一种古老的、中世纪的遗存物，在那个时代，一些蒙昧无知的人教导另外一些蒙昧无知的人说，有些事物值得做是因为它们自身的缘故，他们拿不出实用的理由。当今时代，拿不出理由的事情可以不做，无论做什么事情，总要有一个理由。这个理由便是追求幸福。

这种学说产生的一个直接后果便是有关人权的一个奇特的必然结果。人类世世代代鼓吹每个人都有某些不可剥夺的权利。人具有永生的灵魂，这正是基督教传统的一条基本信仰，正因为他具有永生的灵魂，才不容他人侵犯。人的灵魂——他们的理性——是一种神圣存在的火花，因为这一点，他们具有某些“与生俱来的”权利。他们有权运用他们的理性，有权去欣赏某

些事物，而且他们有权被赋予某些事物，由于他们感觉敏锐，具有理性，上帝或上天就把这些权利灌输给他们。18世纪的哲学家也大谈权利，而且，他们实际上笃信权利，不过，这肯定与真正彻底的功利主义并不一致。拥有没有人能够左右的权利，拥有没有人能侵犯的权利，拥有一种无论别人喜欢与否都可以任意行使的权利，这对于沿着绝大多数人的最大幸福之方向来改造社会，是一种障碍。例如，如果我们拥有了过去所谓一种不容侵
20 犯的、财产的权利、甚至生命本身的权利以及一定程度自由权利，通常认为，一定程度的自由权利对于个体而言是很必要的——如果我拥有了这类权利，那么，立法者在试图规划世界的过程中，就会发现自己遇到这样一个两难：他不可以从我这里拿走某些东西；而为了建立一个平静、和谐以及毫无矛盾的社会，他又需要拿走这些东西。但是，在一位功利主义者看来，这显然是荒谬的。如果说行为的惟一标准是幸福和不幸福，这些顽固突出、立法者可能无法取消的奇特权利就必须铲除。因而，尽管爱尔维修坚持认为，一个仁慈的国家将会提供人类天生需要的一切东西，在这样的国家，立法者是主要的动力，然而，在他看来，那些绝对的、无法制服的权利的持续存在——无论别人喜欢与否、无论给别人带来幸福与否，反正它们一直存在——只是许许多多荒谬的遗存物。

这恰恰是边沁最后所说的。边沁是彻头彻尾的爱尔维修门徒，虽说“功利主义”这个词通常与他联系在一起，边沁的思想中极少有不是直接源于爱尔维修的——至少他的基本思想是这样，这么说我认为是公平的。边沁非常坦然和大度地承认自己的思想受惠于他人，他说自己从爱尔维修那里学到了许多东西。在我看来，即使这样说，也是轻描淡写。

应该怎样组织美好的新社会？当然它不能是一个民主社

会，因为人们通常很愚蠢而且经常很邪恶，而且，我们都知道，要是我们被公共舆论所左右的话，我们很少能做成什么事，因为人们在黑暗中住得太久了，一旦突然出现在阳光下，就不知道该怎么办才好。人类是被解放的奴隶，在相当长的时期之内，他们必须得到受启蒙的领导人、受启蒙的人类社会的管理者的引导。这在很大程度上是卢梭之前、18世纪自由主义者的观点。伏尔泰说，“如果大众开始推理了，我们可就遇到麻烦了”；他还说，“人民就是老牛，他们需要的是一副牛轭，一根赶牛棒和饲料。”在《大百科全书》中，也就是狄德罗和达朗贝尔编辑的伟大的自由主义百科全书里——当时最进步的文献，巴黎教会的审查给 21
编者造成了极大的麻烦——在“民众”这个条目之下，有这样一段话：“在思想问题上，[大众]的意见里充满了恶意、愚蠢、野蛮、任性、偏见……它无知又愚蠢……在道德问题上要对它多加小心：它做不出高尚或坚强之举……在它眼里，英雄主义就是疯狂。”对于一些凭空想像、没经过准确核实的东西，例如中国的政治制度，百科全书派却大加赞扬：在中国的政治制度下，官员本身就很明智，他们不听从群众的意见，而是通过制定法律逐渐把他们引向一种更幸福、更自由和更文明的存在状态，这些法律是群众理解不了的，但是这些法律引导他们不知不觉地沿着良好的方向前进，也就是走向他们自身的幸福。

爱尔维修固守的一条原则是，教育和法律是万能的。在18世纪，人们大量探讨的，是什么因素最为有效地制约了人类。几乎所有的启蒙哲学家都把人看做自然界中的物体。他们往往认为，灵魂不灭的观念（灵魂与物质大不相同）是科学尚未占据主导地位之前、早年时代遗留下来的蒙昧主义残迹，当时人们凭空臆造了一些事物，来解释尚未发现真正原因的现象。灵魂便是其中的一员，它并没有告诉我们塑造人类的真正因素是什么。

有人说环境是最重要的因素;有人则认为人类身体的化学组成是最重要因素。有些人像孟德斯鸠那样,认为气候是首要因素,或认为土壤的种类,或认为社会制度使然;还有些人像爱尔维修那样,宣布这些因素的作用被过分夸大,几乎可以任意改造每一个人的是教育。这成为启蒙哲学家的一个重要学说,根据这种学说,人具有无限可塑性、无限灵活性。他是制陶工人手里的一块黏土,陶工可以随心所欲去铸型;这就是为什么,让人自行发展、让无知之徒和邪恶之辈诱骗他忠顺服从,是一种可耻的、不负责任的行为,事实上,这么做无法保证实现他真正的目的。

22 在爱尔维修看来,惟一支配人类的是“利益”;利益是相对的,因为统治者的利益不同于被统治者的利益,寒带居民的利益也不同于温带居民的利益。不过,作为主要制约力量的总是利益。他用了一个引人发笑的寓言阐明了这一点。他让我们去想像,高草丛中的小蚊虫和苍蝇对闯入他们世界中的其他动物的感受。他们看到了一只巨兽,在我看来,那是一只在草地上平心静气吃草的绵羊,可他们说:

> 我们从这头贪婪和残忍的动物身边逃走吧,这个魔鬼会用他贪吃的大嘴把我们、连同我们的城市全部吞掉。它的举动为什么不能像狮子和老虎那样呢?那些仁慈和蔼的动物不会毁坏我们的家园;他们可不是靠我们的血养肥的。他们出于公正来报复罪行,他们惩罚绵羊,因为绵羊对待我们残暴不仁。

这就是草丛里苍蝇眼中的世界。毫无疑问,略加改动,这就是世界上其他动物根据自己的视角所看到的世界的面貌。立法者的任务是改造人类,让他们不再受无知的折磨,让他们的利益真正

与他们所认为的那种利益相一致，他们的利益——追求快乐和避免痛苦——应当向他们呈现出本来面目，简言之，他不应将实际上没有用的东西看做对他们有用之物。实际上，他们不应臆断绵羊残酷嗜血，而老虎尊贵善良。他们应当看到真正的实质。只有当他们像科学家那样，了解世界的构成、它是怎样管理的、它在往何处走时，才能看到事情的真正实质。

有一件事情很清楚，在爱尔维修所描述的世界里，没有或几乎没有个体自由的空间。在他的世界里，人们可能变得幸福，但自由观念最终消失了。之所以说它消失了，乃是因为，作恶的自由消失了，因为现在每个人只能做善事。我们已经像动物那样，23
被训练得只能寻求对我们有用的事物。在这种情况下，自由，如果它包括可以随心所欲地行事，什么都可以做的自由，甚至能够选择毁坏我们自身的自由，假如我们愿意的话——那种自由逐渐被成功的教育铲除。

且允许我略微强调一下对这种制度——这个美好的新世界（因为那正是它要实现的）的预设。首先，所有的价值问题都是确凿有据的，答案都可以通过观察和推理来发现。伦理学和政治学属于自然科学。有些人比别人更善于发现它们的规律。道德和政治方面特定的知识和技巧是存在的，是专家们必须掌握的。这些专家应当被赋予至高无上的权力。其次，所有的终极目标彼此相通。它们不能相互冲突。这个命题经常被人类的经验所否定。例如，自由是某些人的终极目的，它时常与平等格格不入，而平等是另外一些人的终极目的，很难理解，为什么荣誉总是而且自动地与爱国主义息息相通。（古希腊戏剧家以及晚近时期戏剧家创作的）伟大悲剧，主要讲的是各种无法调和的价值观之间的重大冲突。而这正是 18 世纪所反对的，因为那个时代传播最广泛的信条认为自然是和谐的，说自然处于一种和谐

状态就是在说，自然之中正确的和有价值的东西不可能与其他正确的或有价值的东西发生冲突。实际上，这个信条依据的是逻辑和几何学的一个虚假类比。正如在逻辑学和几何学中那样，某一真实的命题不可能与其他真实命题格格不入，同样，在道德世界里，没有哪一种价值与其他价值相冲突，如果说道德世界是一种和谐状态，关于这种和谐状态存在一门科学的话，孔多塞能够非常明确地说，“自然用一条无法挣断的锁链，将真理、幸福和美德绑在了一起”。由此可以得出结论，无论是谁，只要他彻底了解真理，他也就有了美德和幸福。科学家认识真理，因此，科学家具有美德，因而，既然科学家能够让我们幸福，我们就
24 让科学家掌管一切。我们需要的是一个由科学家管理的世界，因为，成为一个好人，成为一名智者，成为一名科学家，成为一名有德性的人，最终是一回事儿。欧洲有一个伟大的传统支持这种观点，根据这种观点，科学的政府被认为是最好的政府，改良者总是像 H.G.威尔斯那样怒气冲冲地发问，为什么不让由科学家组成的精英阶层来统治我们。这种态度可追溯到 18 世纪，在当时的人们看来，真理、幸福和美德不可能相互冲突，因为，在自然的和谐状态下，各种价值不可能发生冲突，因此，所有的悲剧一定都是过失所造成的。世界上没有与生俱来就带有悲剧性的东西；所有的悲剧和冲突都是可以根治和调解的。

还有一种预设，那就是，人与自然（正在继续）合为一体，因而有可能存在诸如人的科学这样的事物；人，就像自然界中的万物，适应性强，有可塑性，可以改变。这种预设也会受到质疑，不过，启蒙哲学家却理所当然地居之不疑。霍尔巴赫男爵告诉我们，“教育就是培育心智”：统治人就像饲养动物。所以，既然目标已经给出，而且人是可塑造的，这个问题就成为一个纯技术性的问题：如何去协调人类的关系，让他们过上和平、富足和和谐

的生活。当然，人的利益并不是自动保持一致的。必须调整他们的利益，这项调整任务便是立法者的职责。正如爱尔维修所说，一个人的幸福不一定与他人的幸福相关。社会压力，还有哲学家——启蒙的哲学家——将把它们联系在一起。这就需要科学家精英集团的专制主义。

“那为什么不呢？”有人可能要这么问。伟大的重农主义者里维埃尔就是像这样推断的：“欧几里德名副其实是一个霸道的人，他遗留给我们的几何公理的确是十分霸道的法则。这些法则的专制精神与立法者个人的专制作风是一回事儿。它们的力量显然是不可抗拒的。”如果说几何学家可能霸气十足，为什么哲学家不会是霸气十足？如果我们不想回避几何学的公理，那么我们为什么要回避哲学家的真理呢？自然本身就教导哲学家，人的真正目的是什么。当然，自然总是以各种各样的声音来说话的。她对斯宾诺莎说，她是一个逻辑系统；可她却对莱布尼 25
茨说，她自己是灵魂的堆积。她对狄德罗说，世界是一台带有绳锁、滑轮和弹簧的机器；而她对赫尔德说，世界是一个有机的生命整体。对孟德斯鸠，她大谈多样性的无限价值；对爱尔维修，她侈论不容变更的一致性。对卢梭，她宣布，她一直被文明、科学和艺术扭曲；而对达朗贝尔，她则许诺揭示它们的秘密。孔多塞和潘恩认识到，她赋予了人类不可侵犯的权利；对边沁，她说，这只是“纸面上的大喊大叫”——“胡言呓语”。在贝克莱面前，她显现为上帝向世人述说的语言。对霍尔巴赫，她说，上帝不存在，教会即是阴谋。蒲柏、夏夫茨伯里、卢梭认为自然是一种奇妙的和谐。黑格尔认为她是几支大军夜间交锋的光荣战场。迈斯特认为她是由血泪、恐惧和自我牺牲造成的一种痛苦。

什么是自然？“自然的”是什么意思？这个问题问得好。莱斯利·斯蒂芬告诉我们，18世纪一位在法国旅行的英国人曾评

论道，除了炮兵或皇家禁卫骑兵队之外，军人穿蓝色服装是不正常的(unnatural)。显然，自然在以多种不同的声音说话，如果我们正在接受自然的教导，我们就会收到太多的、相互矛盾的教诲，得不到最终解决办法，也从来没有预示最终解决办法的先兆。爱尔维修心里很清楚自然教给了他什么。他知道，自然告诉他，人们能够做到而且应该做的惟一事情就是追求快乐和回避痛苦，以此为基础，他建立了一套功利主义思想体系，这套思想体系在世界上最佳意志的武装之下，在最纯粹的动机的启发下，实际上去反对不公正、反对蒙昧无知、反对专断的统治、反对18世纪社会里依然充斥的所有恐怖，直接导致了技术官僚暴政的最终出现。它利用另一种暴政，一种技术暴政、一种理性暴政，取代了无知、恐惧、迷信的教士、专断的国王的暴政以及18世纪启蒙运动所反对的一切妖魔鬼怪的暴政，技术暴政同样敌视自由，同样敌视如下观念，即人类生活中最珍贵的是为了选择
26 而选择，不仅是选择善的东西，而且是选择本身。它的这种敌视态度和方式一直受到利用，为法西斯主义张目，为几乎所有企图妨碍人类自由和把人类社会当做一个连续的、和谐的整体进行活体解剖的行为辩护，这个整体，不允许人们具有丝毫个人首创精神。它是一套非常严密、非常结实的系统；要想闯进去，没门。也许它能够产生幸福；但是，这种幸福是否就是人类追求的惟一价值，尚不清楚——甚至在18世纪也没有弄清楚，当然后来也就不可能弄得更清楚。

卢　　梭 27

我始于不受限制的自由，终于不受限制的专制主义。

——希加列夫语，陀思妥耶夫斯基小说《群魔》

著名历史学家阿克顿勋爵曾评论卢梭说，他的“笔造成的影响超过亚里士多德、西塞罗、圣奥古斯丁、圣托马斯·阿奎那，以及有史以来任何一人”。虽说这一见解显然有夸张之嫌，不过也并非全然向壁虚构。我们还可以引用斯达尔夫人的话，她说：“卢梭没有说出什么新东西，不过他在各处点起了火焰。”

卢梭的伟大体现在什么地方？他何以被视为一位重要思想家？他都说过些什么？他有什么新颖的或原创性的发现？难道他真的没有说出什么新东西吗？（斯达尔夫人的话正确吗？）假如他没有什么新见的话，阿克顿的这类话又是怎样用到他身上的呢？

有人说，他的天才只体现在他卓绝的辩才、勾人魂魄的文风——例如《忏悔录》体现的文风，这本书让人爱不释手，它对读者的影响超过同类文学著作。可是，卢梭所言果真毫无新意吗？莫非它只是新瓶装旧酒？有人认为，他的独创性表现在，以前的思想家都注重理性，卢梭却赞美激情。但这绝对是不实之词。狄德罗和爱尔维修、夏夫茨伯里和休谟，在各自的著作中，都高谈阔论激情和感情，他们总是说，不要像苦行的宗教那样压抑人 28

的情感，另外，柏拉图和斯宾诺莎等哲学家也曾要求，千万不要抑制或伤害自发的天性。对于情感固然需要疏通或引导，但没有理由非压制它们不可。相反，与历史上其他思想家相比，18世纪所谓的经验主义思想家这一派最强调感觉、人类的自发性和热情的价值。在这个主题上，没有哪一位著作家比狄德罗更狂热，有时更加感情用事。

如果我们考察卢梭的著作，就外表看来，情况正好相反。卢梭根本不赞成情感的放纵。相反，他说(而且他背后有一个伟大的哲学传统)：感情使人们分离，理性使人们统一。感情、情感是主观性的、个体性的，因人而异，因国家而异，因气候而异；只有理性才是每一个人都有的，而且只有理性才是一贯正确的。这样一来，根据他的作品提供的证据，这个著名的区分当然是靠不住的，根据这项区分，卢梭预测了情感与冷静的唯理主义之间的对立。

在卢梭看来，有关道德和政治的某些问题，例如，如何生活，该做何事，该服从谁，对于这些问题，人类长期以来积累的情感、偏见、迷信，给出了许多相互冲突的答案，找出了各种具有因果关系的——自然的——因素，导致人们在若干世纪中众说纷纭。但是，如果我们寻找这些问题的真正答案，这么做并不是办法。我们提问题的方式必须使这些问题可以回答，这只有通过理性才能做得到。就好像在科学中，一位科学家给出的正确答案，其他同样讲道理的科学家都能接受，伦理学和政治学当中也应如此，合理的答案便是正确的答案：真理只有一个，错误却是无穷。

这种看法简直再普通不过了。哲学家大都能说出这类话，卢梭只是重复了前人的观点。他说，每一个人都有理性，理性使人们团结，而每一个人的情感则是不同的，它使人们分裂。那么，这种说法的原创性何在？当然，卢梭的名字是与《社会契约

论》相提并论的，不过这本书也没有什么新意。社会的人为了保全自己，不得不在历史上结成某种契约关系；即便这并非史实，不管怎么说，他们也得表现出结成契约关系的样子；社会中的人，由于某些人比别人强大，或比别人显得更为邪恶，他们只好建立一套制度，使占据多数的弱势群体防止强势的少数派对他们作威作福，当然，这种观念早在古希腊时代就有了。 29

那么，除了少量改动之外，卢梭又往这个主题里增添了什么新东西？有人可能会说，他在个体的自由与社会的权威之间进行了调和。但是，这个问题前人已经探讨无数次了。实际上，马基雅维里和博丹[①]、霍布斯和洛克等人主要关注的正是这个问题。在政治思想上，人们最熟悉和最容易想到的莫过于如下问题："怎样才能协调"人类争取自由的愿望与权威的需要？显然，在所有政治哲学家看来，个体向往自由——也就是说，他们想为所欲为，不受他人的羁绊，不愿意受别人强制去做自己不愿意做的事情——不受强制这种自由是人们随时准备去捍卫的一个主要目的和价值，这一目的的实现，是过上大多数人想过上的那种生活所不可或缺的。

当然，在另一方面，井然有序的生存方式是很有必要的。人总是在社会中生活，无论出于什么原因或理由；正因为人是在社会中生活，个体就无法随心所欲地行事，因为这样做会妨碍他人，并且使他们的目的遭受严重挫折。因此，做出某种社会安排是必然之举。

在早期思想家当中，这个关键问题已经引出各种答案。由于不同的思想家看待人类个体的观点不同，这些答案也就各不

① Jean Bodin(1530—1596)：法国政治哲学家，主要著作《共和六书》对 17 世纪的西欧产生了影响。——译注

相同。霍布斯对人性的评价有点低,他认为,总的说来,人并非善类,人类是野蛮的而不是温顺的,并且,他认为,为了遏止人与生俱来的狂乱不羁、无法无天和残忍野蛮的冲动,强大的权威的
30 存在是有必要的;因此,他在划分权威和自由之间界线的时候,倾向于权威。他认为,有必要大量使用强制力量,以防止人类互相毁灭、自相杀戮、防止给社会上大多数人造成危险、肮脏、残忍和贫困的生活状况。因而,他给个体自由留下的空间非常小。

另一方面,洛克相信人是善的而不是恶的,他认为,在划界线的时候没有必要这么倾向于权威,在他看来,人类在进入社会之前——当他们还处于"自然状态"时——所拥有的一些权利,甚至在文明社会依然保留,他坚持认为,还是有可能创造出像这样保留他们某些权利的社会;与霍布斯相比,他允许人类拥有更多个体性质的权利,他的理由是,人的天性主要是仁慈向善,没有必要像霍布斯所要求的那样严重摧毁、强制和约束他们,以便产生社会存在所需要的那种最低限度的安全。

不过,我的主要意思是,他们之间争论的只是界线划在哪里的问题,然而这个界线是变动不居的。在中世纪,当时政治思想在很大程度上还是神学性质的,这场争执表现在,在人的身上,原罪的力量是否大于自然或上帝所赋予的理性的力量——原罪使人狂放不羁、作恶多端、贪得无厌和无法无天,理性使人追求善和正确目的,它是上帝灌输给他的。在比较世俗的时代,当这些概念悄无声息地变成世俗的术语之时,在哪里划界的同样争论却呈现出更加世俗化的历史形式或心理形式。现在的问题是:"有多少自由和多少权威?强制与个体自由占多大比例?"必须达成某种妥协:你只需找到解决办法——估计必须在什么地
31 方划界——根据你所认为的人性的真正构成,或许依据科学数据,例如气候、环境和其他类似因素的影响,孟德斯鸠这类思想

家探讨这个问题时，就使用了这类科学数据。

卢梭学说的原创性表现在，这一整套方法都不适用。他的自由观念，还有他的权威观念，都迥异于先前的思想家，虽说他使用的是同一类词汇，可他放进去的却是极为不同的内容。事实上，这就是他的著作雄辩有力和极富影响力的一大秘密。也就是说，虽然表面上看，他所说的与前人没有什么太大区别，他使用的句子与前人相同，他使用的概念显然也与前人相同，然而，他改变了词汇的意义，他对概念的歪曲使用，在读者那里产生了振聋发聩的效果，读者不知不觉地被这些词语带到一个完全陌生的国度。

卢梭字面上说的是一回事，实际表达的又是另外一件事。他似乎在沿着一条老式路线论证，不过他在读者面前所投射的景象，迥异于他似乎从前人那里借鉴的方案。我们且以自由观念、契约观念、自然观念为他学说中的核心概念，加以举例说明。

先说自由。在卢梭看来，整个妥协性的自由思想，也就是说“好了，我们不可能有彻底的自由，因为那将导致无政府状态和混乱；我们也不可能有绝对的权威，因为那将彻底摧毁个体，专制主义和暴政将应运而生；因此，我们必须在二者之间的某个地段划一条界线，安排一场妥协”——这种思想绝对不可接受。在他看来，自由是一种绝对的价值。在他的眼里，自由就好像是一种宗教式的概念。在他眼里，自由与人类个体是等同的。说一个人成其为人，与说他是自由的，几乎是一回事儿。

卢梭是怎样看待人的呢？人是为自身行为负责的——他既可能做好事，也可能做坏事，既可能走上正确道路，也可能走上错误道路。如果他不自由，这个区分就毫无意义可言。如果一 32
个人没有自由，如果一个人不对他的行为负责，如果一个人没有做他应当做的事情——说他应当去做，是因为他想这么干，因为

这是他个人的、人类的目标,因为这样一来,他得到了自己而不是别人此时此刻想得到的东西——如果他不去做,那么他根本就不是人:因为他不负责任。整个道德责任观念,在卢梭看来,几乎超过了人的理性,是人的本质,它依靠的一个事实是,人能够作出选择,在其他可能性中进行选择,在不受强制的情况下自由地选择。

如果一个人受到强制,受到别人的强制,受到一位暴君,甚至受到物质环境的强制,那么,说他作出选择便是荒唐之言;在卢梭看来,他成了一个物,一件动产,自然界当中的一个物体,不可能指望有责任心这样的东西。桌子和椅子,甚至动物,我们无从判断它们的对错,因为它们要么什么也不做,要么不知道自己的所作所为,如果它们不知道,就不能说它们在行动,如果它们不行动,就算不上人类。行动即是选择,选择即意味着在其他目标当中进行遴选。要是有人因为受到胁迫,不能在其他目标之间进行选择,他就算不上人类。假如他是自然界决定的一个客体,正如物理学家们所教导的那样,他只是一个血肉之躯。一个原子的集合,像自然界中没有生命的物体那样,受到物质定律的支配,那么,就不能说他是人类。另外,假如他受到的决定不同于自然界中物体受到的决定,而是受到另一股力量的决定,因为他受到了暴君的威吓和强制,因为他成为别人手里的一件工具,别人利用他的恐惧、他的希望或他的虚荣心,他就像一个玩偶一样任人操纵——像这样的一件工具同样无法完全获得自由,完全不可能行动,因而他不是完整意义上的人类。

这里没有说,在这种情况下,人(在卢梭看来,他是奴隶)不大可能感到幸福,不过,幸福不是人追求的目标:人类追求的目标是过上一种正确的生活。因此,在卢梭看来,奴隶通常可能比自由人更幸福这个命题不是对奴隶制合理性的证明,正因为这

个原因，他言辞激烈和义愤填膺地反对爱尔维修等人的功利主义思想。奴隶制可能是幸福的一个来源；不过它依旧是丑恶的。因为想当奴隶就得小心谨慎，但这种做派让人厌恶、令人不齿。因为“奴隶制……有悖天理”，在受奴役状态之下没有异议，完全 33
不同于一个真正的人的集合没有异议。卢梭宣称，“放弃自由，就是放弃人的资格，就是摒弃人的权利、甚至摒弃人的义务……这种放弃与人的天性格格不入。”

这就意味着，一个人失去了自由就失去了做人的资格，这就是人为什么不能卖身为奴，因为他一旦成为奴隶，他就不再是一个人，因此他失去了权利、失去了义务，而且一个人不能取消自身，他不能去做出让自己无法进一步有所作为的行为。这样做就是道德自杀，而自杀可不是人应当采取的行动——“死亡可不是生命中的事情”。因此，在卢梭看来，自由是不可以调和或妥协的：不允许你失去丝毫的自由，何况失去更多的自由；不许你拿这么多自由去换取这么多安全，不许你用这么多自由去换取这么多幸福。你放弃“一点点”自由就等于向死亡走了一小步，丧失了一点点人性；卢梭以最大的热忱所持守的信条，也就是他最为雄辩有力去捍卫的一个价值观，就是人刚正不阿这种观念，人类最严重的罪行，不是人天生就有的罪恶，即是使人丧失人性、贬低人的人格和剥削人。他用了大量充满激情的言辞去抨击那些利用他人的人——不仅因为他们给那些人造成了痛苦，还因为，他们损坏了那些人的形体，使他们失去了人类的外观，在他看来，这就是反对圣灵(the Holy Ghost)的一桩罪恶。简言之，在卢梭看来，人类的自由——独立自主地选择目的的能力——是一种绝对的价值，说一种价值是绝对的，就是在说，根本不能在它身上进行妥协。

到目前为止，一切顺利。卢梭已经表明，他对人类的态度必

然将自由视为人类最为神圣的属性——事实上根本不是一种属性，而是人的本性。不过还存在别的价值。完全不可以这样宣
34 布：自由，个体的自由，允许人们为所欲为、任何人想干什么就干什么的境况，会是人的理想状态。原因有两点。首先：存在经验的或历史的原因。出于某种原因，出于某种缘故，人确实是在社会中生活，这种情况产生的根源是什么，卢梭从未给予清楚的解释，也许是由于人的资质不平等的缘故，有些人比其他人强，从而使他们恃强凌弱，奴役他人。或许也是由于某种不可避免的社会进化规律的缘故，或许是由于某种自然的社交本能，使人们生活在一起。另外，还可能出于百科全书学派提到的原因：为了过上一种能够满足大多数人愿望的生活而出现的劳动分工和合作，这些愿望是更多的个体的愿望，是野蛮人离群索居的生活无法满足的。

有时候，卢梭谈到野蛮人，就好像他们很幸福、天真和善良似的；而在别的时候，好像他们又很单纯和野蛮。不过，即使如此，人的确在社会中生活，这样一来他们必然制定出人类必须奉行的规则，彼此不要过多地妨碍，不要过分互相阻挠，不要利用他们的权力过多地阻挡彼此的目的和目标。所以现在我们面临这样一个问题：人类如何才能保持绝对的自由（因为，假如他没有自由，他就算不上人类），同时又不允许他绝对地为所欲为？然而，如果他受到阻拦，怎样才能算是自由的呢？因为，如果自由不是去做他想做的事情，而且做的时候不受任何阻拦，那么自由该是什么呢？

其次，在卢梭看来，强制的存在还有进一步的和更加深刻的原因。说到底，卢梭是日内瓦公民，深受加尔文教的影响；因此，在他看来，有关生活规则的看法是永远存在的。他深切关注对与错，公正与不公正。有些生活方式是正确的，有些生活方式是

错误的。与18世纪的其他人一样，他相信，“我应当怎样生活”这个问题是一个实实在在的问题；因此，不管我们是怎样遇到这个问题的，通过理性，或通过其他途径，总会找到这个问题的答案。

假如我已经得到这个答案，或者说，假如我自认为已经获得 35
了这个答案——它将体现出生活规则的形式，事实上，这些生活的规则会说，“应该这样做，不应该这样做，”或者陈述说，“这是错的：这是对的。这是公正的：这是不公正的。这是好的：这是坏的。这是美的：这是丑的。”但是一旦我们有了规则，一旦我们有了律令、原则、准则，一旦我们有了某种规约行为的规定，自由该会怎样呢？自由怎么能与规则相一致呢？毕竟，规则是用来限制人的，防备他绝对地为所欲为，告诉他应当做什么和不应当做什么，禁止他做某些事情，在一定程度上对他加以控制。

卢梭对此极为热中。他说，这些律令，这些生活的规则，决不是成规(conventions)；它们不是人发明出来的、只是为了达到某种短期或者长期主观目的的功利性手段。根本不是这样的。允许我再引用他的一句话。他说起“自然的法则、向人们的心灵和理性言说的神圣不可侵犯的法则”，而且他还说道，它“在人们的心灵中比在《查士丁尼法典》中留下的印记更深刻”。他声称，向往或选择正确道路的力量，不是任何机械法则所能解释得了的。它是内在于人的心灵的东西，它不是自然科学研究的问题。人们奉行的道德法则是绝对的，人们知道自己离不开它。在这方面，卢梭的观点是一种世俗性的加尔文主义，因为他一直坚持认为，法则不是一成不变的惯例，不是实用性的工具，它完全是根据非人为的、因而是永恒的、普适性的、绝对的神圣真理和神圣规则，去制定适合于特定时间、地点和人物的规则的过程。

这样一来我们就遇到一个悖论。我们面临两种绝对的价

值:绝对的自由价值和绝对的正确规则价值。而且不容我们在它们中间进行妥协。不允许我们去做霍布斯认为可能去做的事情,即建立一个实际政权,容纳许多自由、许多权威、许多控制、许多个人的首创精神。无论哪一种价值都不应违背:违背自由
36 就是扼杀人的不朽灵魂;违背规则就是允许某些绝对错误、绝对糟糕、绝对邪恶的东西去反对规则的神圣来源,这个来源有时被称做自然,有时被称做为良知,有时被称为上帝,但不管怎么说,它都是绝对的。这就是卢梭所陷入的困境,他面临的问题与以前的思想家大不相同,那些人相信,通过协调、妥协、经验性的手段,可以发现问题的解决办法,这个办法当然不是理想的,但却是胜任的;它既非完全良善也非全然邪恶,而是善多于恶;它使人们继续前行,不至于太糟糕:它依据的是常识和应有的尊敬,是对彼此的主要愿望适中的、得体的尊重,这样一来,在总体上,人们虽然得不到他们想要的一切,不过却保障了他们最低限度的"权利",超出他们在其他制度下获得的权益。这是霍布斯与洛克、爱尔维修与穆勒的典型看法,可在卢梭看来,这种看法却全然不可接受。一种绝对价值意味着,你不能妥协,你不能去加以修正;而且他以一种非常生动的形式表述出来。他说,这个问题对他来说,就是"去发现一种社团形式……在这个社团里,每个人与所有人团结一致,与此同时,他还可以自行其是而且像以前一样自由"。

这无疑是以恰如其分的悖论形式表述出这一矛盾。我们一边与他人团结一致,从而建立起必须行使一定程度的权威、一定程度强制力量的社团形式——它与自然状态之中的完全自由或孤独大不相同;一边却保持自由,也就是说不必服从上面所说的那些人。这怎么可能做得到呢?

卢梭在《社会契约论》中给出了举世闻名的答案,即每个人

"既然是向全体奉献出自己,他就没有向任何人奉献出自己"①。这条名闻遐迩的公式,虽然现在还能够引起人们的感情共鸣,但仍然像过去那样隐晦不明和神秘莫测。卢梭喜欢悖论,不过作为一名思想家,他的怪异性要比悖论深刻得多。显然,自由与道德权威的对立造成的困境深深地困扰着他,在哪一边他都想钻牛角尖。突然他想出了让人头晕目眩的解决办法。在给马尔塞布的信中②,他生动记述了他是如何突发灵感、产生这一发现
的。他正走在路上,准备探视坐牢的狄德罗,这时候,他头脑中 37
闪过一股莫名其妙的灵感,发现了有关人类罪恶和美德问题的答案。他感觉自己就像一位突然解决了一个长期存在而且令人困惑的问题的数学家,就像一位突然产生丰富想像的艺术家,就像一位突然见到真理——超凡脱俗、圣洁无邪的真理——的神秘主义者,他告诉我们,他是如何在路边坐下,感极而泣、神态失常,以及这如何成为他一生中最主要的事件。无论是在《社会契约论》还是在其他著作中,他在传达古老谜语的答案所使用的口气,完全是一个执著一念者的口气,一个躁狂者的口气,他突然看到了上帝仅赐给他一人的宇宙答案,他在历史上首次突然发现了困扰整个人类好多世纪的不解之谜,以前的许多大思想家,或许包括柏拉图,或许包括基督教的创始人,在某种程度上都曾预见过这一不解之谜,但只有他最终找到了全部答案,这样一来,就无需人们再去费力寻找解决办法了。

在这个时候,他就像一位发了疯的数学家,他发现的答案不

① 中译文见卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1980年第2版,第24页。——译注

② Chretien Guillaume de Lamoigon de Malesherbes(1921—1794):法国律师和行政官。他试图在法王路易十五和路易十六统治期间对法国的专制政治进行改革,但收获不大。——译注

仅正确无误，而且可以通过这样一种铁定的逻辑加以证明，以至于一劳永逸地解决了这个问题。这个答案是什么？卢梭就像一位几何学家那样，用两条在某一点上相交叉的直线来继续论证，他心中暗想："这一条是自由，这一条是权威，很难——在逻辑上不可能——让它们达成妥协。我们如何去调和它们呢？"他的答案具有疯人通常具有的那种简单和精神错乱。不存在妥协的问题。如果换一个角度来观察这个问题，就会突然发现，这两种相互对立的价值非但不是格格不入的，而且它们之间根本不存在对立，它们不是两种价值，而是一种。自由和权威不可能发生冲突，因为它们是一回事儿；它们是同一块奖章的两面。与权威相一致的自由是存在着的；很可能存在着与权威的彻底控制相一
38 致的个人自由。你拥有的自由越多，你拥有的权威也就越多，你服从的程度也就越高；自由越多，控制就越多。

如何找到这个神秘的交点呢？卢梭的答案是，说到底，自由表现在人想得到某些事物，而且不想受到阻拦。那么，他们想得到什么呢？我想得到的一定是对我有利的东西——它本身就会满足我的天性。当然了，如果我不知道什么东西对我有利，那么当我得到了我想得到的东西时，我就会很难受，因为它根本不是我真正想要的东西。因此，只有那些不仅想要某些事物，而且知道什么东西会满足自己的人才是自由的。

如果一个人知道什么东西满足自己，那么他就具有了理性；理性帮助解决如下问题："要让我——也就是我的天性——完全得到满足，我应当去寻求什么？"在一位有理性的人看来是正确的东西，在另一位有理性的人看来也是正确的，正像在自然科学领域发生的情形一样，一位科学家发现是正确的事物，同样被其他科学家接受；所以说，如果你从正确的前提出发，使用正确的规则，通过行之有效的方法，得出你的结论，你就会确定，如果其

他人有理性的话，也会得出同样的结论；或者，换一个角度来思考，如果你深信自己思想的理性，而别人却得出了某种完全不同的结论，这本身即表明，他们可能是非理性的；你完全可以忽视他们的结论。

卢梭知道，既然自然是一种和谐状态（这是大前提，是几乎整个18世纪思想大的而且含糊的前提），那么，我真正想要的不可能与别人真正想要的发生矛盾。因为，善能够真正满足任何人的合理要求：假如我真正想要的东西与别人真正想要的东西（换句话说，合乎理性的要求）不一致的话，那么，两个真正问题的两个正确答案彼此不相吻合；这在逻辑上是行不通的。因为这意味着自然并不是一种和谐状态，悲剧是不可避免的，冲突是躲不掉的，在事物的核心部位，有某种非理性的东西，我可以为所欲为，假如我不够明智的话，无论我使用什么样的理性武器，无论我是多么善良，无论我是多么正直，无论我的头脑是多么清 39
晰和理智、深刻和明智，然而，我所要求的，可能与一位同样明智、同样善良和同样高尚的人所要求的正好相反。在我们二者之间没有可选择的余地：没有道德的标准，没有公正的原则，无论它是神性的还是人性的。因此，最后证明，悲剧的出现不是人类的错误，不是人类的愚鲁或人类失误的结果，而是宇宙的缺陷；也许除了萨德侯爵之外，无论是卢梭还是随便哪一位18世纪著名思想家，都不会接受这一结论。不过，萨德是一个臭名昭著、道德败坏的疯子，当伏尔泰和休谟约略露出这类结论的思想苗头时，它被归因于伏尔泰的玩世不恭和休谟的怀疑主义，都不能太当真；实际上，无论是伏尔泰，还是休谟，都没有急于强调他们思想中的这一面。

结果，假如说自然是一种和谐状态，那么，让一个有理性的人得到满足的任何事物，不管怎么说，都与一切能够满足其他有

理性的人的事物相一致。卢梭认为,人不应当去寻求与他人的目的相矛盾的目的,这一点对人来说是很必要的。他们现在为什么倾向于追求这类目的呢?因为他们是堕落的,因为他们缺乏理性,因为他们不是自然的;卢梭的这种自然观念,虽说在某些方面类似于其他思想家的自然观,不过,它还是有自己的风格的。卢梭相信他自己知道,成为一名自然人应具备什么条件:在他看来,自然的必然是善的,如果所有的人都是自然的,他们就都是善的,那么,他们所寻求的东西,会使所有人感到满足,将所有人聚集在一起,形成一个和谐的整体。因为有理性的人类的一致意见是一件非常独一无二的事件,有理性的人类愿意取得合理的目的,按照假设,这些合理的目的属于一个目的,尽管它是许多个体的意志所向往的。允许我再引用它一次:“只要议会中的几个人认为他们自成一体,那么他们就只有一种单独的意志。国家所有成员恒常不变的意愿是普遍的意愿。”这种“公意深入到人的内心世界,对人的意志的注重不下于对人的行动的关注”。

40 这时候,我们很容易产生疑问,这种公意为何物。议会里面产生的可被称为单一意志的、将议员牢牢控制住的东西是什么?卢梭的答案是,正因为所有以理性论证的人能够获得有关事实的真相是相同的(政治和道德撇开不说),这些真相必然总是相吻合的,所以,处在相同自然条件下的人——也就是说,正常的、没有腐化的、不为自私自利驱使的、不受地方或集团利益所左右的人、不受恐惧或毫无价值的希望所役使的人、不受胁迫的人、没有被其他人的邪恶扭曲正常本性的人——在这种情况下,人们想要的东西,一定会同样有利于其他与他们一样善良的人(假如这种东西能够得到的话)。因此,不管怎样,只要我们能够重新获得、重新捕捉人类原初、纯真的自然状态,那么自然的和谐、

幸福和仁慈将再次成为人类社会的命运，在这种自然状态之下，人们还未受到许多强烈情感、还未受到许多卑鄙和邪恶冲动的折磨，这些强烈的情感、卑鄙和邪恶的冲动都是文明孕育在人们胸中的。

当然，卢梭的自然人观念受到他个人特征的影响。卢梭出身日内瓦小资产阶级，早年生活漂泊不定，与当时的社会格格不入，深受我们今天所说的许多自卑情结之害。这样一来，他的自然人观念与他尤为厌恶和痛恨的那种人形成了理想化的对立。他不光谴责富人和权贵：绝大部分道德家都把这两个阶层当做社会的天敌。可以说，他是第一个谴责完全不同的一个群体的人，通过这方面，他影响了一个世纪人的意识。虽说他是作曲家和音乐理论家，但他厌恶艺术和科学；他不喜欢任何一种复杂的形式、任何一种精妙的形式、任何一种过分挑剔的形式。他第一个直言不讳地说，好人不仅仅是质朴的人、穷人——这是许多基督教思想家特有的情感：他进一步认为，粗糙胜过精细、野蛮胜过驯服、骚动胜过平静。卢梭切齿痛恨一些小集团、小圈子和小 41
帮派；他最痛恨知识分子，他们以自己的聪明为骄傲，他痛恨专家，他们自视高人一等。在 19 世纪所有激烈地反对知识分子、在某种意义上反对文化的思想家，事实上 19 世纪和 20 世纪的那些咄咄逼人的庸人们（尼采称他们为 Kulturphilister），包括尼采本人在内，都是卢梭的嫡传。

卢梭饱受磨难和苦恼的性格使他带着憎恨的眼光去看待巴黎的狄德罗、达朗贝尔和爱尔维修等人，在他眼里，这些人都是一些过分讲究、老练世故和矫揉造作之徒，他们无法理解在脱离故土的真正自然人心灵中肆虐的那些阴暗的情感、那些深刻和令人苦恼的感觉。在他看来，自然人带有一种深刻的本能智慧，完全不同于城里人的腐败世故。卢梭是历史上最伟大的好斗的

低俗之士，是一种天才型的弃儿；像卡莱尔，还有在某种意义上的尼采，当然还有 D.H. 劳伦斯和邓南遮等人物，以及诸如希特勒和墨索里尼这类以造反起家的小资产阶级，都是他的后代。

很难把这归为一种右翼或左翼现象，事实上也没有必要。它主要是一种小资产阶级反叛社会的现象，这些落魄之士感觉自己受到社会的排斥。卢梭把社会弃儿、造反派、狂放不羁的艺术家引为事业的同道。这就是他成为浪漫主义和无法无天的个人主义创立者的原因，这也是在《社会契约论》出版后的两个世纪里，卢梭何以成为 19 世纪其他许多运动创立者的原因——社会主义和共产主义、独裁主义和民族主义、民主自由主义和无政府主义等几乎所有的思潮，除了对文化情有独钟的所谓自由主义的文明之外。

卢梭憎恨知识分子，憎恨那些脱离生活的人，憎恨专家、憎恨将自己禁锢在某个特殊小圈子里的人，因为他感觉到，心灵应
42 该是开放的，这样一来人们就可以产生情感上的接触；坐在古老橡树之下的质朴农民，与城里的那些衣冠楚楚、自命不凡、过分考究、老于世故的高雅之士(highbrow)相比，对生活以及自然的理解更深刻。因为他感受到了这一切，他发现了一个传统，完全不同于浪漫派反叛者的传统，这个传统在欧洲传播开来，然后传到美国，成为所谓美国生活方式那个著名概念的基础，根据这一观念，与大学教授相比，与城里的政治家相比，与其他丧失人性的人相比，社会上质朴的人们对现实的认识更深刻，他们身上的美德更深厚，他们对道德价值观的理解更为深刻，前面那些人在某种程度上自动脱离了心灵的激流，而心灵的激流既是真正的生命，也是人与社会的真正道德和智慧。

这就是卢梭在谈论自然时给人们的那种印象，虽说有人告诉我们，在 18 世纪“自然”这个词至少有六种意义，但卢梭的用

法是独一无二的。他不仅仅把自然等同于质朴,而且等同于真正厌恶文雅、精致、复杂和艺术或科学价值观的东西。无论艺术家还是科学家,都不能指导社会——这就是他极端厌恶爱尔维修和百科全书派的原因。社会必须由接触真理的人来领导,接触真理的人就是允许这种天恩眷顾、允许自然本身具有的真理注入心中的人。这只有在自然的胸怀之中,只有过上质朴的生活才能做到。在卢梭笔下,质朴生活只是对赐予真正答案的条件的描述。对于那些渴望质朴生活的人而言,它逐渐成为真理本身:无论在《爱弥儿》之中,还是在《新爱洛伊丝》之中,很难将获取这个答案的条件与答案本身区别开来。在卢梭看来,答案存在于某一类人之中:在于将人心摆在正确位置。获取某种知识——这是所有问题的关键。

在理论上,卢梭的言论与18世纪其他启蒙哲学家相似,他 43
说,"我们必须运用理性"。他用的是演绎推理的方法,在获得结论的时候,这种推理方法有时很有说服力、明晰易懂和表达极为得体。但现实中情况却是,这种演绎性推理方法就像一种穿着紧身衣的逻辑,他用这种严密的逻辑来支持人的内心当中固有的、如火的、几乎是疯狂的幻想;正是这种疯狂的内心幻想与一种冷静严密、极具约束力的加尔文主义逻辑的非凡结合,赋予了他的文字以极大的蛊惑力和感染力。你似乎在读逻辑论证,它辨析概念,有效地从前提得出结论,而在这一过程中,它向你灌输的却是一些激烈的东西。有人在向给你施加幻想;他试图利用一种非常严密、虽说通常是非常混乱的生活幻想来支配你,他是在念咒语,而不是论证,虽说他似乎在以平心静气和泰然镇定的口气谈话。

这种内在的幻想是对权威与自由相一致的神秘推测。这种一致源于以下事实,即,为了使人保持自由的同时,能够与社会

上其他人和平相处、能够遵守道德律令，你想得到的便是，人只能向往道德律令实际上责令的东西。简言之，这个问题可展开如下。你想赋予人们无限的自由，因为舍此之外，他们就不再成其为人类；然而，与此同时，你还想让他们按照原则来生活。如果能够促使他们遵守规则，那么他们将会向往规则，这不光是因为规则本身的缘故，而是因为他们喜欢规则。假如你发出疑问，一个人怎么既是自由的，同时又戴着枷锁，你会说："假如枷锁不是强加给他的，那会怎样？假如束缚他的枷锁不是来自某种外力，那会怎样？假如这副枷锁是他本人自动选择的，因为这种选择是他天性的表现，是他作为一种内在的理想，由内心当中生发出来的，那又会怎样？假如这是他在这个世界上的首选之物，那么这副枷锁就不再是枷锁了。"一个自我禁锢的人不是囚徒。所以卢梭说："人天生是自由的，然而他处处受枷锁的束缚。"什么
44 样的枷锁？如果它们是习俗的枷锁，如果它们是暴君的枷锁，如果它们是那些想利用你达到他们自己目的人的枷锁，那么这些枷锁的确是枷锁，那么，你必须抗争，你必须奋斗，在争取个人自主和自由的道路上清除任何障碍。不过，假如这副枷锁是你自己制造的，假如这副枷锁只是你自己用内在的理性制定的规则，或者在你过简朴的生活之时，因天恩眷顾而产生，或者由于良知的声音，或者由于上帝的声音，或者由于自然的声音（这些都被卢梭当成一回事儿）而产生；假如这副枷锁只是应当遵守的规则，是你内在的天性最自由、最有力、最有自发性的表现，那么，这副枷锁就不再束缚你了——因为自我控制并不是控制。自我控制是自由。就这样，卢梭逐渐向这样一种独特观念靠拢，即，人们想要达到的目的是，人们要以国家用暴力将他们联系在一起的方式将彼此联系起来。

最早的枷锁是暴君过去用来强迫你按照他的意志行事的某

种强制形式,诗人们怀着恶意用他们的花环去打扮的正是这种东西;这正是那些谄媚、寡廉鲜耻的作家们向纯粹的暴力、纯粹的权威献媚取宠来加以掩饰的东西。但是人们向往的东西与此大不相同。人们向往的东西是——我再次引用卢梭的话——“使每一个个体及其所有权利服从于整个社会”。如果是你让你自己服从于整个社会的,那么怎么能说你没有自由呢?因为有谁强迫你这样做了?不是X也不是Y,不是这种制度,也不是那种制度,强制你的正是国家。但国家是什么东西?国家就是你以及和你相似的其他人,你们都在寻求你们共同的福祉。在卢梭看来,确实存在一种共同的福祉,因为,如果不存在与个体的福祉没有矛盾的全社会共同福祉之类的东西,那么,提出这类问题,“我们应该怎样生活?作为一个紧密的群体,我们该怎么办?”将毫无意义,而且显然是荒谬的。

结果,卢梭发展了公意这种观念。这种观念始于无恶意的 45
契约观念,说到底,契约是一种半商业性行为,完全是一种自愿结成的许诺,最后也是可以废除的,它是团结一致、打算做一些给他们带来共同幸福的事情的人类发出的行为;但它依旧只是一种权宜之计,如果它要给人们带来共同的苦难,就可能被放弃。这就是它的起源;个体们想保持个体性和追求自身福祉,社会契约是他们完全自愿发出的行为,从这种社会契约观念,卢梭逐渐转向公意这一观念,公意差不多是一个庞大的、超个人的实体的拟人化意愿,这个实体被称为“国家”,它现在不再是霍布斯笔下的那个压倒一切的利维坦,而更像一个团队,一个教会,多样性中的统一性,比“我”更大的东西,我将自己的个性沉浸其中,只是为了再次发现它。

卢梭神秘莫测地从一种观念(个体们自愿汇集成群、自由结成关系、每个人都追求自己的福祉)过渡到另一种观念(个体屈

从于相当于自身然而又比自身大的东西——整体，社会)。这是一个不可思议的转折。他经过的各个步骤是独特的，值得我们简短地考察。

我对自己说，有一些东西是我想得到的，如果不让我得到，那我就没有自由；而且这可能是降临到我头上最糟糕的事情。我就会对自己说，“我向往的那个东西是什么?”我只想让我的天性获得满足。如果我是明智的人，如果我具有理性、见闻广博、眼光犀利，那么我就会发现这种满足的所在。任何一个人所获得的真正满足不能与其他人的真正满足发生冲突，因为，如果发生冲突，自然就不再是和谐的了，一种真理就会与另一种真理发生冲突，这在逻辑上是行不通的。我可能发现其他人试图令我失败。他们为什么这样做呢?如果我知道自己是正确的，如果我知道自己寻求的东西是真正的善，那么，反对我的人一定找错了目标。毫无疑问，他们也认为自己在寻求善，他们坚持自己的自由来捍卫它，但是他们找错了地方。因此我有权利阻止他们。
46 我凭什么有这种权利阻止他们?这不是因为我想得到他们不想要的东西，不是因为我比他们优秀，不是因为我比他们强大，甚至也不是因为我比他们明智，由于他们是灵魂不朽的人类，是与我平等的——卢梭是强烈信奉平等的。真正的原因是，如果他们知道自己真正想得到的是什么，他们就会寻求我所寻求的东西。事实是，他们并没有去寻求，这就意味着他们确实不知道——“真正”和“确实”与通常一样，都是不可靠的词语。

卢梭真正想表达的是，每一个人都有善的潜能——任何人不可能完全是坏的。如果人们任由天生的美德流溢而出，那么，他们就会只想得到正确的东西了；他们不想得到它这一事实仅仅表明，他们不理解自己的本性。虽说如此，但本性就在那里。在卢梭看来，说一个人想做恶，虽说他有向善的潜能，就好像是

在说，他身上有一种隐秘的东西，那个东西就是他现实的“自我”；假如他就是他自己，假如他就是他应当表现的样子，假如他是他真正的自我，那么他就会寻求美德。从这一点，到说他在某种意义上已经寻求美德、只不过自己还不知道，只是一小步。如果你问他，他想要的东西是什么，他可能宣布某种非常邪恶的意图，情况确实如此。但是他内心中的真正自我会寻求别的东西，只有当他允许自然穿透他的胸膛，只有当他过上那种正当的生活，如实地看待自己，把自己当做真正的自我来看待，他内心的自我，不朽的灵魂才会大胆发言。

我知道人的真正自我寻求的东西是什么；因为它一定寻求我本人的自我寻求的东西，只要我知道现在的我就是我自己真正的自我，而不是别的虚幻的自我。两个自我的这种观念的确在卢梭的思想中发挥作用。当我阻止一个人追求邪恶目的时，甚至当我为了防止他给别的好人造成伤害而将他投入监狱之时，即使我将他当做寡廉鲜耻的罪犯而执行之时，我这么做不是出于功利主义理由——给别人带来幸福；甚至不是出于因果报应的理由——因他做恶而惩罚他。我这么做是因为，这是他内心里更优秀的、更现实的自我会做出的行为，假如他允许它说话的话。我不仅把我自己当成了主宰自身行动的权威，也当成了主宰别人行动的权威。这就是卢梭有名的警句——社会有权强 47
迫人们获取自由——的含义。

强迫一个人获得自由就是强迫他以理性的方式行事。一个得到自己想得到的东西的人是自由的；他真正想要的东西是一种合理的目的。如果他想得到的不是一种合理的目的，他就不是真正想得到什么东西；假如他并不想得到一个合理的目的，那么他想得到的不是真正的自由，而是虚假的自由。我强迫他去做某些将会让他高兴的事情。假如他发现了自己的真正自我，

他就会对我心存感激:这就是他著名学说的思想核心,在卢梭之后,西方的独裁者们无不利用这一恐怖悖论来证实自身行为的合理性。雅各宾派、罗伯斯庇尔、希特勒、墨索里尼等等,用的都是这种很相同的论证方法,他们说,人们不知道自己真正想要什么,因此我们替代他们、代表他们争取那种东西,从而送给他们那种对于他们来说有些神秘、他们自己还不知道、然而他们又“真正”想要的东西。当我处决罪犯的时候,当我强迫人类屈从于我的意志的时候,甚至当我组织审讯的时候,当我用酷刑折磨人并杀死他们的时候,我不仅是在做有利于他们的事情——虽说这种行为相当可疑——而且是在做他们真正想做的事情,虽说他们对此百般抵赖。假如他们抵赖,那是因为他们不了解自己,不了解自己想要得到什么,不了解这个世界的情况。因此由我来代表他们,替他们说话。这就是卢梭的核心学说,正是这种学说导致真正的奴役,沿着这条路径,从绝对自由观念的神化,我们逐渐看到绝对专制主义的观念。只有一种替代性选择是正确的替代性选择,这时候没有理由为人类提供多种选择,多种替代性选择。当然,他们必须做出选择,因为他们如果不去选择,就不具有自发性,就不是自由的,就算不上人类;可是,如果他们没有做出正确的替代选择,如果他们做出的错误的替代性选择,这是因为他们的真正自我没有发挥作用。他们不知道自己的真正自我为何物,而我,明智、有理性、作为伟大的仁慈的立法者,却知道它是什么。卢梭是具有民主本能的;他对个体立法者的
48 依赖程度,远不及他对议会的依赖,不过,只有当议会决定去做所有议员的内在理性——他们真正的自我——确实想做的事情之时,议会才是正确的。

正是因为这种学说,卢梭才成其为一名政治思想家。这种学说既有利又有弊。有利之处在于,他强调,一个社会如果没有

自由、没有自发性,就不可取,这是18世纪功利主义者设想的社会,在这种社会里,极少数专家以平和的方式去组织生活,从而赋予社会上最大多数的人以最大的幸福,对于一个更喜欢狂放不羁、无法无天、自发性的自由的人来说,这样的社会是令人讨厌的,除非做出行动的是他本人;他喜欢这种自由的程度可能超过最大程度的幸福,假如那种幸福产生于这一事实:不是根据他本人的意志,而是根据高高在上的某位专家的意志、某位管理者、以固定模式组织社会的筹划者的意志,将他整合到一个人为的制度之中。

弊端体现在,卢梭的确参与了制造真正的自我这个神话,打着真正的自我这个旗号,我就可以去强制别人。毫无疑问,所有审判人员、所有大的宗教机构,都试图证实他们强制行为的正确性,而他们的强制行为,在某些人看来,不管怎么说,都是残酷的和不公正的;不过他们至少运用了超自然的支持力量去捍卫自身。至少他们动用了理性不应去质疑的支持性力量。不过,卢梭相信,通过纯粹自由自在的人类理性,通过直接观察自然,实际存在的三维的自然、作为空间里的客体这个意义上的自然,可以发现一切事物——人类、动物和无生命的物体。由于没有超自然权威的帮助,他只好求助于这一恐怖的悖论,正是由于这个悖论的缘故,自由最终被证明是一种奴隶制度,想得到某物就是根本不想得到它,除非你想以一种特殊方式得到它,这样一来,你很可能对一个人说,“你可能认为自己是自由的,你可能认为自己是幸福的,你可能认为你想要这想要那,但我比你更了解你,更了解你想要什么,更了解什么东西会使你得到解放”,如此
等等。这是一个用心险恶的悖论,根据这个悖论,一个人在失去 49
了他的政治自由和经济自由的同时,却在一个更高级的、更深刻的、更加理性的、更加自然的意义上获得了解放,对此,只有独裁

者或国家，只有议会，只有最高的权威才能认识到，这样一来，最不受约束的自由与最严苛和最有奴役性的权威发生了重合。

在有史以来所有思想家中，卢梭是这个大倒错的罪魁祸首。这个大倒错在 19 和 20 世纪造成的种种后果无须详说，这些后果如今还与我们同在。在这个意义上，如下说法一点也不矛盾：卢梭自称是有史以来最激越和最强烈地热爱人类自由的人，他试图摆脱一切束缚，摆脱教育、世故、文化、传统、科学、艺术以及一切事物的限制，因为这些东西不管怎么说都影响到了他，这些东西在某些方面限制了他作为人所应有的自然权利——尽管如此，在整个现代思想史上，卢梭是自由最阴险和最可怕的一个敌人。

费希特 50

在我看来，约翰·戈特列布·费希特的自由观念与西方思想家通常持有的自由观念截然对立、大相径庭，在所有德国思想家当中，他最应当为发起这种自由观念负责。这里所说的西方思想家主要指18世纪末和19世纪英国、法国和美国的思想家。

假如你在1800年至1820年之间，到欧洲各地旅行，就会惊奇地发现，虽说从东到西，到处都在谈论“自由”——虽说德国人和奥地利人谈论自由比英国人和法国人更有激情，更加雄辩——然而，在欧洲的东部和西部，这个词的意义却大相径庭。它在德国的意义迥异于沉浸在伟大的英法传统中的思想家所赋予它的意义。

对于这一时期西方主要政论家而言，例如，孔多塞、托马斯·潘恩、本杰明·贡斯当（这三位有代表性思想家都对这个题目情有独钟），以及那些对同时代人和后世人的思想产生相当影响的作家，“自由”这个词的含义是什么？让我从贡斯当的著作中引证一段典型文字。贡斯当是一位非常温和、非常明智的自由主义者，他的政论属于19世纪初，他是当时大部分自由派民主人士的代言人。在1819年的一篇演讲中，他把他所谓的现代自由观念和古代自由观念进行了一番比较，他向同时代人提出疑问：“自由”的意义是什么？以下就是他给自由下的定义：

> 它是个体只需遵守法律的权利——他有权不会因为某 51

一个或几个人的专断意志遭到逮捕、拘押、处死、遭受任何虐待。它是每个人表达自己的意见、选择并且从事自己的职业、处置自己财产的权利——假如他愿意的话，他甚至可以挥霍自己的财产；它是不必经过允许就可以来来往往、而无须说明理由或动机的权利。它是人们自愿结社的权利——无论是为了讨论自己感兴趣的东西，还是为了与志同道合者信奉宗教，或只是根据自己的意向或爱好打发时光。最后，它是每一个人都拥有的、影响政府行为的权利——要么通过任命某些或全部公务员来进行，要么通过代表、请愿、合法的要求来进行，对于这些行为，当局多少都得予以考虑。

接下来，他又补充说，古代世界则不是这个样子；在古代世界，虽说个体在某种意义上主宰着公共事务，但在个人的私生活中，他受到更多的控制和限制；而在现代国家，甚至在民主国家，相对而言，个体似乎无力影响政府当局的决策；他们争取的正是这种权利。

这个例子恰当地说明"自由"这个词在其 19 世纪初的温和捍卫者那里的含义。不过，你会发现，在这一时期的德国，它的意义却很不相同。

费希特总是在说，自由是他倾心关注的惟一主题。"我的体系，从头到尾，只是对自由这个概念的分析……中间没有掺进任何其他成分。"接着，他坚持说，他的学说非常晦涩，他所使用的语言普通人理解不了，他借此警告读者(非常明确地警告)，理解他在灵感迸发之际发表的言论，需要经过一种特殊的转换、变形或阐释。

[费希特宣称]由于人们受教育的程度很一般,他们绝对理解不了我们的哲学理论,因为它谈论的对象不是为他 52
们而存在;他们不具备一种特殊能力,让这个对象本身为这种能力而存在,因这种能力而存在。这就好像跟先天性的盲人谈话;这些盲人只能通过触觉来了解事物及其关系,可你却跟他们说颜色以及颜色之间的关系。

一般人理解不了它的原因在于,他们不具备那种特殊的、深刻的形而上的思辨能力,来参透这些宝贵的真理,在每一代人当中,只有极少数人能够掌握这些真理。费希特自认为是其中的一员。他对自由的本质的把握,得力于他对宇宙本质的这种特殊的深入探索。让我进一步对此进行解释。

许多西欧思想家主要关注的是,他们捍卫个体的自由以防其他个体的侵害。在他们看来,自由意味着不受干涉——这在本质上是一个消极概念。这样一来,它就成了那部伟大的经典论著——约翰·斯图亚特·穆勒论自由的著作——的主题,直到今天,穆勒的著作依然是对个体自由最诚挚、最雄辩和最有说服力的诉求。

这也是孔多塞所认为的自由。这就是那些提出革命标准以便解放个体的大部分法国反叛者心目中的自由,他们派出军队,横扫欧洲,解放其他民族。他们有一个揣测:每一个个体都有某些爱好、某些愿望、某些癖好,他想按照某种方式生活。当然,不可能完全让他这么干,因为,如果这样的话,人就会过多地干预其他人类相似的目的。但是必须给他营造出某种真空环境,他可以在这个空间之内实践他所谓合情合理的愿望。人们不应当批评这些愿望。每个人的目的都是他自身的目的;国家的任务就是防止冲突;充当某种交通警察和守夜人的角色,就像德国社

会民主党人拉萨尔在 19 世纪末带着轻蔑的口气评论的那样；国
家只是为了保证，人们在实现这些个人目的的过程中不发生太
53 多的冲突，对于那些个人目的，他们本人是最高权威。自由意味
着不受侵害；因此自由指的是人们互不侵犯。

卢梭把这一点说得很清楚，他说，“事物的本性没有激怒我们，只有恶意才会激怒我们”。奴隶制意味着成为某一个人的奴隶，而不是为事物的本性所役使。当然，我们在使用“自由”这个词的时候，也使用了它的各种隐喻意义。我们说人们是奴隶时，不仅用的是这个词的字面意思，即《汤姆叔叔的小屋》中的汤姆叔叔是西蒙·莱格里的奴隶这种意义，而且还指一个人受他的嗜好的左右，沉溺于杯中之物，受到某种东西的迷惑。这种奴隶的意义，虽说应用广泛，然而只是一种比喻；显而易见，“奴隶”这个词，有一种更真实和更具体的意义，假如一个人被捆在树上或投进监牢，不管怎么颠倒黑白替他狡辩，都不能说他是自由的；然而，假如一个人对于许多事情只是无能为力，一般不能说他是奴隶。有许多事情我可能做不到，可我并没有因此而成为奴隶。我不可能长着翅膀飞上天；我计数计不到 500 万以上；我看不懂黑格尔的著作。有各种各样的事情我说自己做不到。但是，不能因为我看不懂黑格尔的著作，我不能超过一定的速度飞过天空，就说自己是奴隶。成为奴隶与无法做到某事是两回事；成为奴隶就是阻止他做某事，阻止他的不是事物的本性而是其他人。甚至社会主义论著中经常提到的经济奴隶制，也只是意味着，给那些不能使用权利的人提供权利是徒劳的；给那些一贫如洗和饿倒待毙的人提供购买食品和衣物的权利是徒劳的，他们没有钱买这些东西。这种观点通常被表述为，没有经济自由、只有政治自由是没有用的；不过，它背后却隐藏着这样一个假设：他们不能买这些东西，不是他们天生缺乏能力——正如一个残疾人

因为残疾而无法长途跋涉一样——而是因为有人在阻挡他们。只要他人阻挡这种观念不存在，自由观念就不会出现。自由便是不受他人的介入，不受其他人的干涉。当他们偶然干涉的时 54 候，缺乏自由可归因于运气不佳或管理不当；当他们故意干涉之时，它就被称为压迫。

这一切都可适用于西欧的思想家，在那里，最主要的问题是结束某些个体的专断统治，这些人自命为大多数人命运的主宰。不过，还有一种自由观念，这种自由观念在德国人当中盛极一时，现在我们必须将注意力转向这种观念。

显而易见，德国人对卢梭强调的恶意不那么担心，他们主要担心的是卢梭认为无关紧要的事物的本性。对于他们而言，自由似乎意味着不受宇宙的铁定的必然性的束缚——自由主要指不受外在世界严格规律的束缚，而不是不受邪恶或愚蠢之徒的束缚。

在某种程度上，这归因于德国人在19世纪面临的政治形势。在这一时期，德国人正蒙受法国黎塞留和路易十四在17世纪的胜利给他们造成的奇耻大辱；在30年战争之后的18世纪，他们饱受政治分裂、经济衰败之苦，普通德国市民普遍蒙昧落后。还有一个真正重要的因素，那就是，德国人绝对依赖君主的专断意志，这就让他们感觉到，无论与趾高气扬的法国人相比，还是与自由和骄傲的英国人相比，自己是宇宙当中一个比较卑微的公民。

对于这样的人来说，自由意味着什么？如果你生活在一个可悲的环境下，你首先想到的就是，你能做的事情几乎不存在。要么你没有物质手段，要么统治者不公正、残暴或愚蠢。要么有太多的天灾降临你头上。要么你在别的方面受到了局限：你落入了英雄无用武之地。自由这种想法一方面成了在实践上不可

能实现的东西；另一方面成了一种强烈和热切追求的理想。

55 对于这种环境的反应，人类历史上经常发生，那就是说，“如果我得不到我想得到的东西，那么，也许抛弃这种想得到某种东西的想法本身，就可以让我的生活更加幸福。显而易见，苦思冥想得到权贵或不利环境阻碍我得到的东西，是不会让我感到幸福的。不过，通过消除内心当中对这些事物的欲望，我就会心平气和，这种心境取代了对我想得到的事物的占有，它不逊于我可能在这条血泪谷中发现的东西。”

这正是斯多噶派和伊壁鸠鲁派为之作出论证的、古希腊城邦在其中衰落的那种一种精神状态。这正是公元一世纪的思想状态，当时罗马的斯多噶派，实际上还有早期的基督徒，在鼓吹的大道理。事实上，这种思想状态在18世纪的德国人身上显得尤其生动。有许多东西是我想要的，但环境不允许我得到。那好，我必须保护自己以对抗这个外在的世界，在某种程度上，我必须收缩容易受到这些灾祸侵袭的领域。我不会奋力向前积极争取自己得不到的东西，那只会招致失败和毁灭，我必须实行战略性撤退。我必须躲到暴君和厄运够不到的地方。如果我没有过多暴露自己，没有受这些不利因素的严重影响，或许我会更安全。

在一定程度上，这是不受侵扰的内心生活的学说产生的部分心理以及实际的社会原因。我试图将自我收缩到私人世界当中。我心中暗想，“暴君想剥夺我一切进步的机会，暴君想毁掉我的物质力量；那好，就让他们这么干吧——这些东西并不重要。他能拿什么，且让他拿好了；我要把这些东西从我身边抛开，因为它们对我来说没有价值。假如我不想保留它们，它们被拿走了，我也不会舍不得。”这就是向内心堡垒的一次奇怪的和策略性的撤退。我心里想，“如果我保持自己的精神，我内心的

宁静;如果我使自己专注于内心的思想,如果我培育了内在理想,暴君的势力就达不到那片领地。如果我的身体处在他的权势之下,且让他去支配好了;如果他可能没收我的财产,那就由他去没收。我要看重他控制不到的东西——我内在的精神,我 56
内在的自我。”这就是这一学说重新兴起的根源,这一学说植根于基督教和犹太教,这就是两个自我产生的根源:精神的、内在的、非物质的永恒的灵魂;经验的、外在的、肉体的、物质性的自我。后者容易遭受各种厄运之害,它受制于人们无法逃避的物质世界的固定规律。

在17和18世纪的自然科学家以及18世纪的启蒙哲学家看来(按照他们的说法,人只不过是分子的集合,这些分子与自然界中其他物体相似),反抗自然是愚蠢之举,因为我们无法改变宇宙的物质规律、宇宙的物理特性,无论我们发现它多么具有压迫性。而且这样做也是没有出路的。

有两个敌人我必须避开。一个敌人是支配事物的无情的物质规律;另一个是邪恶小人的专断的意志力量(will-power)、命运的无常变幻以及不幸的环境。我躲避它们的办法是,利用一种酸葡萄原理,我愿意把它说成是一种非常崇高的、非常宏大的酸葡萄原理。我说,假如我得不到这些东西,那我就不想得到它们。如果我只能泯灭我内心的欲望,那么,即使没有得到满足,也不会让我感到恼恨。简而言之,这种原理说的是,一个得到满足的欲望和一个被泯灭的欲望,结果竟是一回事。但这必然会产生许多悖论。如果一个人有40种欲望,而只有10种得到满足,或者说假如他只有两种欲望,而且都得到了满足,那么他在哪种情况下感到更幸福?如果自由意味着为所欲为,那么,一个想得少因而做得也少的人,与一个想得较多、然而做到的比想到的少得多的人相比,难道不更幸福——更自由吗?

又是卢梭认为，一个真正自由的人“向往他能够做到的，做他所向往的事情”。如果我向往的东西很少，相应地，我从中受到的挫折的空间也较小。如果这种观点被推向极端，它几乎可以导致自杀性的结论——不折不扣的自杀式的结论。我的大腿
57 疼痛。有两种治疗办法：一种是求医，另一种是截腿。暴君压迫我。有两种办法对付他：杀死暴君，或者是，使自己免受他的打击，不要去想他，他要什么就给什么，他肆意妄为的时候，可能从我手里抢东西，由他去好了，我根本不想保留。这基本上就是内在自我的原理，它不受外在自我可能造成的攻击或入侵——这个外在自我，我不再在意，事实上它很可能掠过物理定律和邪恶或盲目机缘所支配的空间。

在康德那里，这导致了某些非常重要的后果，这些后果对费希特以及所有德国浪漫派哲学家产生了深刻影响，从而在总体上对欧洲思想意识产生了深刻影响。这些思想意识中包含这样一种学说：世界上惟一有价值的东西是这种真正的内在的精神性自我的某种状态。幸福是我可能得到、也可能得不到的东西：它不是由我说了算。它过多地取决于物质环境。因此，说人类的目标是幸福，注定使人永远遭受挫折和自我毁灭。真正的理想不能依靠受制于外在环境的东西；它必须依赖一种内在的理想，以及奉行这种内在的理想；它必须完成我真正的自我要求我去做的东西。真正的理想将遵守道德律令。如果这些律令是由某种外在的力量颁布的，那么我就不是自由的，因此我就是奴隶。但是，如果是我命令自己做这些事情的，那么，正如卢梭所言，我就不再是奴隶，因为我控制了自己；我的行为是自己作出的，这就是自由。康德的深刻观念体现在，重要的是，惟一对我们最有价值的东西是（有人用价值来指为了目的本身而追求的目的，而不是追求其他事物的手段），证明其他事物合理而不需

证明自身合理的目标，正是由于达到目标的缘故，我们做我们现在所做的事情，摒弃现在所摒弃的东西，正是为了达到目标的缘故，我们做出现在的行为，如果需要的话，我们会去死——这样一种神圣的、至高无上的原则，支配了我们的行为，它是我们给自己规定的。这就是为什么我们是自由的。因而，康德说，宇宙中最神圣的东西，惟一完全是善的东西，便是善良意志，也就是说，身体内部自由的、道德的、精神的自我。

它本身就是神圣的，还有什么其他原因使它成为神圣的、有 58
价值的东西？我的所作所为是为了实施我强加给自己的律令。功利主义者说，正确的行动目的是给许多人尽可能多地带来幸福，当然，如果这就是目标的话，就很可能让人类付出牺牲，甚至让无辜的人付出牺牲，以成全其余人的幸福。有人还会说，我必须做《圣经》或宗教或上帝命令我去做的，或是去做国王命令我去做的、或者做我自己渴望做的、或我的道德体系（我继承或习得而来，并对它居之不疑）所允许的、所放行的事物。

在康德看来，这是一种亵渎。在他看来，宇宙之中惟一具有终极价值的东西便是作为个体的人类。说某一件事物是有价值的，就是说它是人类的一个理想，康德补充说，它是有理性的造物——人类——命令自己去做的事情。人类能够为什么东西而做出牺牲？只会为比人类更高级、更有权威性、更有价值的东西。但是最有价值的莫过于人类信仰的原则，说一个东西有价值，就是说，它要么是某些人为了它自身的缘故而寻求、渴望的东西（他们是作为有理性的造物而产生渴望的），要么是为了得到这种东西而使用的手段。

康德的确大谈重视理性因素是如何重要（虽说他到底用理性来指什么，一直不太清楚，至少他的一些朋友是这么认为的）；他认为，这样一来，所有有理性的人必然想做出同样普遍的行

为。我在此不想追究他是对还是错:那样做会使我们离题太远。根据这种学说,说一个事物有价值就等于说它是内在自我的一个理想,这一内在自我决不应当受到任何外力的影响,不应当受到任何外力的蹂躏、奴役、利用或毁灭。因此,康德为个体本身热情辩护。在他看来,正如在卢梭看来(虽说康德在这个题目上比卢梭更加直白和激烈),最大的错误在于,取消了人类选择的
59 可能性。最大的罪过是贬低或羞辱同属人类的其他人,对待其他人就好像他们不是价值的创造者似的;因为宇宙中有价值的正是那些人们为了它们自身的缘故而尊崇的东西。欺骗某人,奴役他,利用别人作为实现自身目的的手段——这就是说,别人的目的不像我的目的那样有理性、那样神圣;这是虚假的,因为,说某事物是有价值的,就等于说,它是一种目的,任何有理性的人的目的。因此,根据这条充满激情的原理,我必须尊敬其他人,人类是宇宙当中惟一需要我绝对尊重的存在物,因为惟有他们才能创造价值,实现价值,惟有他们的活动的缘故,其他事情才值得去做,生命才值得存在,或者说,如果需要的话,才值得为之牺牲。

由此可进一步引申,道德,道德规则,不是像我在发现实际事物过程中所能发现的东西。整个18世纪——不仅18世纪,几乎整部哲学史,除了犹太人和基督徒的神学之外,都坚持认为,道德问题可以按照回答其他实际问题的方式来回答。事实上,我早就试图解释爱尔维修和他的朋友们到底是怎样鼓吹这一观点的,在康德看来,这并非完全正确,在他的继承人看来,这种观点越来越不具备正确性。

为了发现我应当做什么,我只好倾听内在的声音。这个声音发出指令、训谕,鼓吹我必须遵守的理想。指令、命令告诉我如何行事、发布康德所谓的绝对命令,并不是说某件事情是实

情。到外部世界里去寻找道德目标是徒劳无用的。道德目标不是事物;道德目标不是事物的状态,就像一棵正在成长的树一样;它们不是裘力斯·凯撒越过鲁比孔河这样的事实①。它们是命令或指令,而指令无所谓真假,不是凭观察就能发现的东西。指令可能有对有错,可能有深有浅,可能是邪恶也可能是正义 60 的,它们可能容易理解也可能不易理解,但它们说明不了任何东西。它们命令,它们吩咐,它们刺激。

这是欧洲意识史上一个重要阶段。道德不再被看做利用发现道德事实的特殊才能可以发现的事实的集合,就像从柏拉图以来直到当代许多哲学家所信以为真的那样;相反,道德是命令的结果,因而是不可能被发现的。它是被发明出来的,而不是被发现的,它是人为制造的,而不是找到的。在这方面,它接近于艺术创作。康德谈到客观的、普遍的、在某种意义上通过正确利用理性可以发现的准则,他当然没有得出那个准美学的结论;但他却将我们引向那个方向。他信奉适用于所有人的普遍理性标准;但是他的论点——内在声音的语言——可能指向别的地方。当我们读到世纪之交德国浪漫派时,这就变得更加明确了。当艺术家创作了一件艺术品,他做了什么?他顺从某种内在的冲动,他在表现自己。他创作是为了回应内在的要求,他投射出自己的思想,他主要是在做事,以某种方式行事,按照某种模式来表现、制作某种东西。他不是在学习、发现、演绎、计算、思考。

就以前的思想家而言,你可以说,发现某些事物的真实性(例如,发现幸福是人的真正目标,或者发现幸福并不是值得人们追求的目标;生活具有物质特征或精神特征,或者其他什么东

① Rubicon,罗马共和国时代为山南高卢和意大利的界河。公元49年凯撒冲破不得越出所驻行省的法律,渡河宣告与罗马执政庞培决战。——译注

西),所采取的方式类似于牛顿发现宇宙遵循的物理学定律所使用的方式。但是,当艺术家创作某些作品的时候,他是在发现吗?一首歌曲,演唱之前,它在哪里?谱写之前,又在哪里?一幅画,画出来之前在哪里?尤其是,假如这幅画是非再现性的,正如音乐是非再现性的一样,艺术家在创作之前,他的创作意象又是在哪里?艺术行为是一种延续性活动,它是一个行为过程,
61 证明它正确的依据是,它服从某种内在的冲动。这种服从是一种理想的实现,他正是为这种理想而活着,他为之献身,将其视为使命和天职。

记住下面这一点很重要:虽说康德没有得出这个结论,却为这种涉及伦理学的信条奠定了基础。它有两个核心因素。第一个因素是,道德是一种活动。法国的百科全书派和德国启蒙运动的重要人物都主张,我们首先在这类事情中发现真理,然后有效地利用我们的知识。不过,根据这种新观点,道德并非先理论后实践,它本身就是一种活动。第二种因素是,这就是人类自律的意义。人类的自律、人类的独立意味着,你并不是自己无法控制的某种力量的俘虏。我已经引用过卢梭的论断:“事物的本性没有使我们发狂,只有恶意让我们发狂。”但是这些人对物的力量的恐惧超过对人的力量的恐惧。与自律相反的他律(heteronomy),意味着我不是独立的。我之所以不是独立的,乃是因为,我受制于激情,我受制于欲望、恐惧或希望,它们强迫我去做的事情,要是经过深思熟虑我可能不大想去做,做这类事情,我会后悔,我会忏悔,我说,假如我处于最佳状态,假如我是真正的我,我就不会做。他律意味着,你在某些方面屈从、受制于你无法控制的一些因素。自律正相反。自律意味着你只管做你现在做的事情,因为这是你的意志;你在行动,在主动行动,而不是被动受影响。

这个正在行动的“你”当然不是躯体,躯体受到各种可能出现的物理性病变和物理定律的影响;在自由领域里运动的是别的东西。自律意味着成功地自动脱离敌对力量或盲目力量,或无论怎样我本人也无法负责的力量活动的领域,例如物理定律或暴君的奇思怪想活动的领域。自律,即真正的自由,向我本人发布命令,随心所欲行事的我服从这些命令。自由便是服从自己给自己下的指令。这就是卢梭的道德自由概念,而且它也是康德的自由概念。每一个人都是这样一种价值的来源,正因为 62
这个原因,他应该得到其他人的尊敬。这就是为什么禁止收买别人、“贿赂”他们、塑造他们、改变他们、以客观原则的名义(即外在于——有效地独立于——人类意志的原则)向他们施加影响,像爱尔维修那样以幸福的名义试图向他们施加影响。这就是为什么动机最重要。这项计划的实施不需要我负责,因为那是需要物理定律加以干预的事情。我不能去做自己无力控制的事情。“应该”暗示“能够”,假如你不能做,就不会有人告诉你应当做。因此,如果我有义务,如果存在道德,如果存在目的,如果存在我应当做的事以及我应当避免的事,它们一定存在于完全不受外界干预的某个领域。这就是为什么追求幸福不是我的义务,因为幸福不属于我的控制范围。我的义务只能是自己完全控制得了的东西,它不是成就而是企图——激励自己去做自认为正确的事情。只有在固守自己的内在自我方面,我才是自由的。

这种观点造成的某些后果,产生了很大的政治影响。第一个直接影响是一种清静无为的思想。如果一个人应当推动的只是他自身内在的、合乎道德的自我保护,如果惟一重要的是动机,如果一个人只需为他个人的人格正直负责,即,他应当诚实不欺,不管怎样他都不应当去欺诈,无论外部世界(经济和政治

领域，易受外界因素干扰的、空间中物质性物体所在领域）发生什么事情，这些事情都不应侵犯道德活动的领地。事实上，这就是费希特的早期想法。[①]

63 费希特坚持认为，个体必须是绝对自由的，“我完全是自己的创造物”，他如是说：“我不因为我不得不接受而去接受自然为我提供的法则，我之所以相信它，是因为我愿意。”他说，重要的不是 das Gegebene［给定之物］（被给出的东西），而是 das Aufgegebene［受托之物］（强加给我的东西，我的义务，规定的东西，我的部分使命）。费希特宣布，这条规律不是来自事实领域，而是来自我们自身，来自纯粹、原初的自我，他说，它正在根据我的思想和目的，创造、塑造和形成外部世界中的事物，因为只有在那时候，我才是它们的主人，而它们必须为我服务*。这样一来，就出现了浪漫主义观念：世界上最重要的东西是正直、献身精神。

这种观念非常重要，因此我还要在它上面多花一点时间。在以前的各个时期——至少从柏拉图开始——受崇拜的、受仰慕的人是哲人。哲人就是知道如何去生活的人。有些人认为，哲人接触上帝，上帝告诉他该怎么做，告诉他真理为何物。有些人则认为，哲人就是那些搞科学实验的人——帕拉切尔苏斯或浮士德博士，还有借助于非经验性调查手段、借助某种直觉式把握、借助一种特殊的洞察力发现这些事物的人。道德类似于其他知识形式，它是一个发现某些真理的过程；最重要的是力争知晓这些真理。如果你本人无法参透他们，你可以请教专家；成为

① 但是另一种思想逐渐笼罩了这原初的想法：人不是一个孤立的存在，人之为人乃是受到社会塑造的缘故。在这个地方，或许德国哲学家赫尔德对他产生了相当大的影响，关于赫尔德，我过会儿还会谈到。

* 星号在本章的意义，请参见第 164 页。

专家是一件让人羡慕的事。先知、预言家、科学家、哲学家或随便什么人,是令人景仰的人,因为他属于那种知道如何行事的人,因为他知道世界的真实面目。化学家有一天可能会点铁成金,或者发现长生不老药。政治专家懂得治国,因为他懂得人类和社会的心理和生理机能,他对于宇宙的整个构成有着充分的认识,因此他能够朝这个方向调整他的技艺。受人羡慕和景仰的是那种能够正确地理解事物的人、能够发现正确答案的人、有 64
知识的人。

经常出现这样的情况,根据你掌握的知识,不仅有必要为了达到你想达到的目标而生活,而且有必要为它们而死。基督教的圣徒们死了;但他们为真理而死。他们之所以死,乃是因为,他们想以自身为榜样和证据,证明上帝赐给他们本人或他们所信任的人的那些真理、那种知识、那种智慧。但是,纯粹的自我牺牲行为、为自己的信念而死的行为本身,纯粹为了某种内心理想而牺牲自己的行为(因为它是你的而不是别人的理想)却不值得羡慕。如果有一个穆斯林,他非常勇敢,为自己的信仰而死,你不会向他的尸体吐口水,你不会嘲笑他。你敬佩他的勇敢和决心;你会认为,这么勇敢的一个人,也许他天生就是这么好的人,却为这么荒唐的一套信念而死去,真是莫大的遗憾。但是,你不会因为他献身于那些信仰而敬佩他。

到了19世纪初,这一切都已发生改变。我们发现,受敬佩的是理想主义本身。不过,理想主义意味着什么?理想主义者就是摒弃了一切可能吸引卑劣天性的东西——财富、权力、成功、名誉——的人,他这么做是为了内心的理想,是为了创造出他的内在自我规定的东西。这就是德国浪漫主义的理想英雄,也是它的追随者(卡莱尔、米什莱还有俄国青年激进分子)的理想英雄。19世纪的伟大艺术家贝多芬,对欧洲人的想像力产生

了难以磨灭的影响。贝多芬被想像为穷困潦倒、不修边幅、不被
看重、粗鲁无文、面貌丑陋的人；他已经摒弃了这个世界，他不会
拥有这个世界一丁点儿的财富，虽说报酬就摆在他面前，还是被
他拒绝了。他拒绝是为了实现自己的抱负，是为了服务内心的
幻想，是为了表现那些需要表现的东西。一个人最大的败笔是
“出卖”、背叛理想。这种行为本身就是可鄙的，因为，惟一能够
65 使生活有意义(回到康德)的东西，惟一能够让价值成其为价值
的东西，惟一能够判断对错的东西，惟一能够证明行为正确的东
西，就是这种内心的幻想。

这种态度在 19 世纪初达到顶峰，与这种态度相关的是，询问这些人所追求的是真的还是假的，已经不再具有重要意义①。你敬佩的是那些与生活抗争的人，他们不顾艰难险阻，奋力反搏，也不问一问自己：这样做的结果会是胜利还是死亡，他们属于那种执著一念、勇往直前的人。备受青睐的形象是路德的形象：他站在那里，不动一动，因为他在躬行自己的内在理想。这就是正直、忠诚、自我实现、自我指导的意义之所在；这就是作为一名艺术家、一名英雄、一名哲人甚至一个好人的意义之所在。

这种看法很新鲜。假如莫扎特和海顿得知，他们之所以受重视，乃是因为他们的内在精神冲动，他们会大为震惊；他们是创作出美妙音乐作品的艺术家，这些作品之所以受主顾约请和听众景仰，是因为乐曲美妙。他们是创制事物的能工巧匠：他们不是传教士，他们不是先知，他们是供应者。有人提供桌子，有人供应交响乐；如果交响乐是优秀作品，假如它们还是天才之作，那么它们的作者就会受到景仰，而且应当受到景仰。

---

① 康德谈到了理性，还提供某些标准，以确定假的道德律令和真的道德律令之间的区别。但是，到了 19 世纪，这种区分已不再有效。

到了19世纪,艺术家成了英雄人物,反抗成为他生活中的主要行动。反抗权贵、反抗富人、奸邪之辈、市侩庸人,(如果需要的话——卢梭早年猛烈抨击的就是这些人,步他后尘的卡莱尔、尼采和D.H.劳伦斯也是如此)还反抗枯燥乏味、吹毛求疵和心胸狭窄的知识分子。你反抗是为了坚持自己的意见,说出自己的话,保持一份自主,以免受到并非由你本人的内在自我产 66
生的事物或环境的支配、引导和限制。

只要在艺术家的圈子里,这便是一个高贵的理想,至今没有人公然唾弃它;事实上,当前的道德意识在很大程度上受到了这些浪漫派观念的塑造,根据这些观念,我们敬佩理想主义者和正直之士,无论我们赞同他们的理想与否,有时我们甚至认为他们很愚蠢,按照18世纪以及从前的标准,他们不会受到景仰,会被认为可爱但很傻。不过,它还有比较消极的一面。现在道德成了人为的发明,而不是发现;道德不再是一套命题,对应于我们在自然中发现的某些事实。实际上,自然与它毫无关系;对于康德而言,对于费希特而言,自然只是一堆死东西,你可以在上面强加自己的意志。实际上,我们已经背离了模仿自然、顺应自然(naturam sequi——师法自然)的观念。相反,现在你可以塑造自然,你可以改变自然;自然是一种挑战,自然干脆是一堆原材料。假如出现了这种情况,假如道德包括你的自我投射,就会出现这样的结果,政治活动也是一种自我投射。拿破仑把自己的个性投向整个欧洲的版图,他塑造了法国人、德国人、意大利人、俄国人的思想,就像作曲家调节音响、画家调和颜色一样——拿破仑是道德的最高表现①。因为他在表现自己的个性,他在坚

① 虽说费希特并不这么认为,他尤其痛恨拿破仑,因为他是伪艺术家,他与精神价值格格不入。

持自己的主张，他正在实施那种不断地驱动自己的内在理想。

在这一点上，费希特的思想出现了重大飞跃——从孤立的个体飞跃到作为真正的主体或自我的群体。这一切究竟是怎样发生的呢？

我想做事而没有人能够阻止我，只有在这时候，我才是自由的，而且只有当发挥作用的是我的内在自我，而我不受别的东西影响的时候，我才这么做。* 自我是一种精神，但它不是孤立的精
67 神，正是在这里，费希特开始走上引向这类独特结论的道路，这条道路导致如下观念：自我根本不是个体的人类，个体与社会有关，或许自我，即人类的自我，的确不仅是历史和传统的产物，而且通过柏克所说的千丝万缕、牢不可破的精神环节与其他人密切联系起来，自我只是作为整体模式的组成部分而存在，它是这个整体模式的构成元素。如此一来，假如说自我是在某年出生、过着某种生活、处于某种物质环境之下、在某一日期死于某地的一个经验性的个体，这是欺人之谈。费希特开始倾向一种神学式的自我观；他说，真正的、自由的自我不是包裹在身体之内而且处在一定的时间和地点之内的经验性自我，*它是所有人共有的一个自我，它是一个超级自我，它是一个较大的、神圣的自我，费希特现在逐渐开始把它与自然、上帝、历史、民族相等同。①

费希特从孤立的个体观念出发，孤立的个体实现自然或暴君无法企及的某种内在的理想，费希特逐渐采取了这样一种思

① 有一个独特的、特殊的形而上的洞察过程，在每一代人中间，只有得到上帝垂青的人（尤其是费希特本人）才能利用它发现人的义务、我心中的自由自我、暴君所够不到的自我、本身是自由的自我。在费希特看来，经历这一过程与古代神秘主义者、先知和预言家所经历的过程相似，他们本人感觉，有某种比他们本人还要强大的东西，比他们的肉体自我远为强大，比他们的经验自我远为强大，他们相信存在某种无比强大的力量：上帝、自然、真正的自我。

想，即，个体本身什么也不是，人离开社会什么也不是，人离开群体什么也不是，人几乎不存在。他开始怀疑，个体不存在，他一定消失了。只有群体(Gattung)存在，只有它才是真实的。

它在一开始是非常幼稚的。个体的人必须尽力回报社会，他必须在人群中就位，他必须在某一方面力求促进其他人的地位，他们已经替他做得很多了。他说，“人只有在其他人中间才
能成其为人。”他还说：“人注定要在社会中生活；如果他离群索 68
居，他就不是一个完整的人，他就会与自己的天性发生矛盾。”*

费希特逐渐相信这类看法。不过他更进了一步。费希特完全成熟时期的哲学中的真正自我，不是你，不是我，也不是任何特定的个体，也不是由个体组成的任何特定群体。它是所有人共有的东西；它是一个拟人化的体现原则，这个原则就像泛神论的神性一样，通过明确的中心、通过我、通过你、通过其他人来表现自己。它在世界上体现为真正的社会，社会通常被视为一些人的集合，有一股超自然的力量将人们紧密联系起来，就像一个大火源散发出许多小火苗一样。在意识到道德命令的过程中，每一个小火苗都以大火源为中心，那些道德命令是它内在自我的驱动、如火的奋斗。这是一种神学性质的学说，显然，费希特在这种意义上是一名神学家，黑格尔也是，假如说他们是世俗思想家，这绝非善意。他们深受基督教传统的影响，在有些人看来，他们是这个传统中的异端。即使他们不是神学家，他们也要比当前所谓的哲学更有神学味道。

就这样，费希特逐渐从群体转向如下观念，即，真正的人，真正的个体，他的自主行为是历史上道德行进的过程——将道德命令强加给柔韧、灵活的天性——即使在自我意识最强的时候，这个个体也不能算作单个人的存在，而是一种集体性：种族、国家、人类。这就是他在1807—1808年间在柏林向德意志民族发

表的一系列著名演讲的主要内容，当时拿破仑的部队占领该城，他在演讲中告诉德国人起来反抗。我从他的演讲中引用一段话，以证明他头脑中的看法以及他究竟走了多远，费希特正在谈德国的特性，他说世界上有两种特性：

你是信仰人本身的绝对第一位的和本原的东西，信仰自由，信仰我们类族的无限改善和永恒进步呢，还是对这一
69 切都不信仰，而以为自己的确能清楚地认识和理解到发生了与这一切恰好相反的东西？所有那些或者在生活中富于创造性的精神和能产生新东西的人，或者所有那些即便不能如此，也至少坚决不做无意义的事情，而留意本原生活之流是否会在什么地方感召自己的人，或者所有那些即使没有达到如此高的程度，也至少猜想到自由，不憎恨或不害怕自由，而喜爱它的人——所有这些人都是具有本原精神的人，当他们被视为一个民族的时候，他们就是一个本原民族，一个单纯的民族，即德意志人。而所有致力于成为第二位的、派生的东西的人，所有清楚地知道和理解自己是这种东西的人，事实上都是第二位的和派生的，而且由于他们的这种信仰将变得愈来愈如此，他们也就是这样一种生活的附属物，这种生活受自己的冲动的驱使，在他们面前或他们身旁振奋起来；他们是一个已经沉寂的声音从岩石发出的反响，当他们被作为一个民族看待时，他们就处在本原民族之外，对后者来说他们是异族人、外国人。但在迄今依然称自己为纯粹民族或德意志人的那种民族里，本原东西在现代，至少一直到现在，都袒露出来，表现出创造新事物的力量。如今在这个民族面前，终于借助一种自身变得清晰的哲学，摆放了一面镜子，在这面镜子里它可以用清楚的概念

> 认识到，它迄今在没有清醒意识的情况下，通过自然力量变成了什么，它为何是由自然力量规定的；于是它就受到请求，要它按照这种清晰的概念，采取审慎、自由的方式，完整地使自己成为它应当成为的东西，复兴它的纽带，封锁它的范围。它必须封锁它的范围的原理已摆在它的面前，这就是：谁信仰精神东西，信仰这种精神东西的自由，并希望靠自由使这种精神东西永远得到发展，谁不论生在何方，说何种语言，都是我们的类族，他属于我们，并将站在我们这边。
>
> 谁信仰停滞不前，信仰倒退，信仰那种轮回，或是把一种僵死的自然力量提升为统治世界的舵手，谁不管生在何方，说何种语言，都是非德意志的，是与我们格格不入的；可以期望，他会完全与我们分离。[①]

大赞歌开始了，大民族沙文主义开始狂呼乱叫，个体的自决(self-determination)现在变成集体的自我实现，民族变成了由统一的意志组成的共同体，它在追逐道德的真理。但是，假如这个民族没有准神似的强人的领导，得不到他的启迪，这个集体的前 70
进队伍就会失去方向。费希特说，“我们需要的是一位领袖；我们需要的是一位塑造我们的人。”“到这里来！”他突然大声呼喊“Zwingherr zur Deutschheit[强迫我们信奉德意志精神的人]。我们当然希望我们的君主将行使这一职事，可是，无论他是谁，我们都必须等待，直到他到来塑造我们，直到他到来造就我们。”

简言之，我们兜了一圈又回到原处。一开始我们持有自主

① 译文见费希特：《对德意志民族的演讲》(梁志学、沈真、李理译，辽宁教育出版社，2003 年版，第 104 页)。正如本书编者在注释中所说，伯林的引文与费希特原文略有出入。——译注

的个人这种观念,急于不受别人的影响,向往一种绝对自由的生活,只服从它内在意识的内在活动,只服从它内在良知的内在活动。现在我们说了;生活是艺术,生活是一个塑造过程,生活是一个所谓"有机"过程的创造——自我创造。有优等的存在物,也有低等的存在物,正如在我的内部既有高尚的天性也有低俗的天性一样,在危机关头,我能够上升到很高的高度,粉碎我的激情和欲望,以提高我自己的原则的名义,作出自我牺牲的英雄行为;正如他所说,这就会使我们卷入生活的洪流之中。如果我能够抑制住我心中低俗的东西。那么,领袖或整个种族就能抑制住他们心中低俗的东西,正如精神抑制邪恶的肉体一样。

最后,这里就有了个体与民族之间那个著名的和重大的类比,这个摆脱了神学意象、而且被柏克和卢梭世俗化的有机暗喻,在费希特的思想中很有势力。费希特将合成与整体作了一番对比,前者是纯粹的人为组合,后者是整个的民族,它是有机的、单一的、整体性的,更高级的原则从中发挥支配作用,这个更高级的原则可能表现为一个伟大民族或历史。* 这股力量最伟大的代表是一位神性十足的征服者或领导人,他的任务是利用他的民族,就像艺术家演奏乐器、把它调弄成一个单一的有机整体,就像画家、雕塑家调理他的材料一样,就像作曲家创作出音响的模式一样。

至于自由、个体的自由和个体的良知,对与错,无论它们是客观的发现,还是人为的发明,现在变成什么样子了? 我们先前
71 提到的、英法作家所捍卫的个体自由现在变成什么样子了? 至少在一定的限度之内,每一个随心所欲去生活的自由、随心所欲浪费时间的自由,以自己的作法上床睡觉的自由、仅仅因为自由本身是一种神圣价值从而为所欲为的自由,现在变成什么样子了? 康德在个体的自由中发现了一种神圣的价值,在费希特看

来,个体的自由已成为超个人的东西所作的某种选择。它选择了我,我并没有选择它,默认它是一种特权、一种义务、一种自我提高、是一种自我超越式地提高到更高层次上的行为。自由还有广义上的道德,自动地顺从超级自我(动态的和谐宇宙)。我们回过头来支持自由是服从这种观点。

费希特本人的思考主要根据的是某种超验的、理想主义的意志力量,相对而言,这种意志力量与实际尘世生活几乎没有关系,只是在他行将就木之际,他才看到按照这些超验的愿望塑造世俗生活的可能性。但是他的追随者们将它变成世俗色彩更浓厚的说法。从强调理性转移到强调意志,产生了如下自由观念:它不是不干涉的观念、不是允许每一个人自由选择的观念,而是自我表现的观念,将你自身强加于介质之上的观念,清除你自己的障碍的观念。只有通过征服障碍才能清除障碍:在数学中,通过理解;在物质生活中,通过攫取;在政治中,通过征服。这就是以下观念的核心,这种观念认为,一个自由的民族是一个获胜的民族,自由即是力量,征服和自由是一回事儿。

为了说明这种观念所指引的方向,请允许我引用一个非常敏锐的观察者、德国诗人亨利希·海涅的话,当时他正在巴黎。他在 1834 年写过一些东西,试图警告法国人,不要轻视思想的力量:

> 思想试图变为行动,词语想变为有血有肉的现实,哦,人……只好表达他的思想,也借以形成自身……这个世界只是词语的外在显现。
>
> 注意到这一点,你们这些骄傲的行动家只不过是思想家的不自觉的工具而已,那些不动声色的思想家通常已经给你们制定好大部分固定的行动计划。马克西米利安·罗 72

伯斯庇尔只不过是让－雅克·卢梭的手，这只沾满鲜血的手从时间的子宫中拽出了卢梭早已设计好的灵魂的躯体……康德的著作《纯粹理性批判》……是斩断自然神论头颅的一把利剑……

美国哲学家乔塞亚·罗伊斯曾经非常精彩地诠释了费希特的思想："世界是……内在的生活所梦想出来的诗歌。"所以说，如果我们的精神不相同，我们的世界也确实不相同。作曲家、银行家、抢劫者的确创造了他们各自的世界。不管他想到这一点与否，海涅在这种态度面前真正感到了恐怖，他真正看到了即将到来的劫数："康德主义者将要露面，在这个纯粹现象的世界里，他们从不认为有什么东西是神圣的，他们手持快刀利斧，残忍地砍断我们欧洲生活的根基，将过去连根拔掉。全副武装的费希特主义者将会回来，他们身上的那股疯狂的意志没有沾上丝毫的恐惧或自私自利。"这些人，这些泛神论者将毫无顾虑地为他们的原则去战斗，因为这些原则是绝对的，他们所遇到的危险在他们看来纯粹是幻觉。自然哲学家将自己等同于自然力的力量，这些力量总是破坏性的。托尔这个神祇将挥动他的大锤子[①]，砸碎哥特大教堂。基督教是惟一能够遏制住使用赤裸裸暴力的古代日耳曼野蛮行径的力量；一旦那个护身符坏了，可怕的大灾难就要降临。[他对法国人说]："不要试图压制或彻底熄灭这团火焰，这样做只会烧伤你的手指。"首先，不要嘲笑多梦的诗人和他对革命的种种设计。

思想先于行动，正如闪电先于雷鸣。德国的雷鸣是德

① 北欧神话中的雷神，主神 Odin 之子。——译注

> 国式的，它不是匆忙而至，它在低沉的轰隆声中缓慢到来；但它最终会到来，一旦你听到它轰轰的响声，在世界历史上还从未有什么东西这样响过，你就应该知道，德国的雷电已经击中目标。这个声音一响，老鹰的尸体就会从天而降，最遥远的非洲沙漠里的狮子……去找最安全的地方藏身。德国上演的一出戏与法国大革命截然相反，它像是一首平和宁静的田园诗。

他警告法国人不要为这场即将在德国开始的大型角斗表演鼓 73
掌。他说，“对于你们来说，被解放的德国人要比率领哥萨克骑兵和克罗地亚骑兵的整个神圣同盟危险得多。因为我们德国人什么也没有忘”，战争的借口一定找得到。法国人得到警告，首先不要解除武装。记住，他对他们说，在奥林匹斯山上，“在那些欣享琼浆玉液、仙果珍馐的裸体诸神当中，惟有一位女神在这种欢乐平和的气氛中顶盔挂甲，手执长矛，她，便是智慧女神”。

这个预言注定会应验。因为历史上的许多行动而责备某一位思想家，某一位哲学家，是没有道理的。不过，要去回顾康德的极端自由主义和费希特的自由观念之间有一条直接的界线，而且是一条非常令人奇怪的界线，似乎有些多余。康德尊重人性以及它的神圣权利，费希特把自由等同于自我肯定，等同于将你的意志强加给他人，等同于消除你愿望的障碍，最后等同于一个获胜的民族阔步前行去实现它的命运，以回应超验理性向它提出的内在要求，在超验理性面前，所有物质性的东西一定瓦解。实际上我们已经与英法的自由观念相距甚远，英法的自由观念允许每一个人都可以有他的圈子，在那个小小的、但必不可少的空间内，他可以为所欲为，作恶或者行善，为了选择而选择，在这个空间里，选择的价值本身被认为是神圣的。

在19世纪之初，有两种自由观念遍布欧洲；问哪一个是真的，哪一个是假的，是一个浅薄的、无法回答的问题。它们体现了两种不可调和的生活观，自由的和专制的，开放的和封闭的，在这两种生活观里，"自由"这个词已经成为一个货真价实的核心象征，这一事实既引人注目，同时也是不祥之兆。

黑格尔 74

在我探讨的这个时期萌生的各种思想当中，黑格尔的体系或许对当代思想影响最大。它是一套庞杂的神学体系，同其他许多神学一样，它具有巨大的启迪力量，还有巨大的、遮蔽它所接触的东西的力量。它既倾泻光明，又倾泻黑暗——也许它倾泻的黑暗多于光明，不过在这一点上，不会有共识。不管怎么说，它就像一片黑森林，偶尔步入其中的人，很少回来告诉我们他们的所见所闻。或者，即使他们告诉我，就像迷恋瓦格纳音乐的那些人，他们的耳朵愿意听见的声音，完全不同于他们过去常常谛听的比较古旧、质朴和高贵的和声。结果，通过这个体系在他们中间生发的新术语，并不总是能够轻松地理解他们真正看到的东西。

有一件事是肯定的。黑格尔的追随者们宣称，先前他们从外部看待事物，而现在他们从内部看待事物。他们先前看到的只是外表、外壳，而现在他们看到的是内在本质、内在目的；事物趋向的本质性目的。他们具有一种对立于“外部”视域的“内部”视域，这种内外差异是理解整个黑格尔体系的关键。

当我们观察物质性客体——桌子、椅子、树木、石头——之时，我们看到的只是形形色色的客体以及这些客体之间的运动，我们能够描述它们，给它们分门别类，并且把我们的分类简练地 75
归结为一般的公式，我们可以运用这些公式来描述和预言它们的运动，也许还可以讲述它们的过去。当有人问，为什么事情会

像这个样子,“为什么”这个词有两种意义。在一种意义上,自然科学确实回答了这个问题。假如我说,“为什么桌子不往天上飞,而是大都停留在地上?”别人就会给我讲述有关分子及其关系的许多物理事实,我就会了解作用于这些分子的物理学定律的一些知识。然而,这等于是向我提供相似物体特征的一般定律。牛顿和伽利略的天才表现在,在他们的手里,我给物体行为归类所依据的公式的数量被减少到最低限度,这样一来,我就尽可能地简便行事。

不过,假如我问的是一个完全不同的问题,那该会怎样。假如我说,“我完全理解你对我说的话;你描述的是这张桌子的运动;例如,你告诉我它不往天上飞,只待在地上,因为它是基本符合重力定律的一类实体。但我想知道的是别的东西:我想知道它为什么这样做,就像我问它的行为的意义,或者它的行为目的。为什么要像这样安排这个世界:桌子不往天上飞,为什么树可以生长,而桌子则不可以?”这几个“为什么”,无法通过描述事物发生过程来回答,甚至也不能通过我借以确定分子的位置和运动的、确凿有力的定律来回答。我想知道事物为什么发生,这个为什么就像以下问题中的“为什么”一样:“为什么这个人去打另一个人?”在这种情况下,你不能只回答,“因为某些分子按照一定的方式运动,影响到他的血流,逐渐作用于他的肌肉,他就能够举起胳膊”,如此等等。在某种意义上,这么说是正确的,你也可以这么说,然而,它并不是我提出的那个问题的答案。假如你这样回答,可能会更切题:他之所以打人,是因为发怒,或者
76 是为了达到某种目的。他这么干是为了报仇,他打人是为了给对方制造痛苦,从而获得满足。显然,虽说我们可以就人来提出那种问题,却不太可能就动物来提问,更不太可能(例如)就树来提问,就物质性客体或宇宙中无生命的实体提出那种问题,毫无

意义可言。

按照伟大的德国浪漫派哲学家的说法，18 世纪科学、在某种程度上还有 17 世纪的科学、或者它们的哲学阐释者，其罪过在于将这两种解释混为一谈；他们说只有一种解释，也就是说只有那种适用于物质性客体的解释；在提出“为什么”这个问题上，我们只想询问事实。我们问的是“发生了什么？为什么会发生？发生之后会引起什么反应？发生的前后情况如何？”我们问的不是“它追求什么目的？什么目标？它为什么这么做？”就像我问“为什么某人做某事”这个问题一样。这就是笛卡尔说历史不是一门科学的原因——因为不存在适用于历史的普遍规律。整个历史过程纷繁多变，差异远远多于相似，将这么不稳定的题材集合起来，是做不到的，这些题材鲜为人知，里面很难说有重复现象，几乎不存在能够用少数有效的公式来解释的一致性。因此，他最终只认为历史是小道消息、游记的集合，不配享有科学的称号。17 世纪科学家的普遍理想确实不是过于关注那些无法利用简明和系统的方法处理的东西；系统的方法就是自然科学的方法。

18 世纪末、19 世纪初取得的一个重大进步就是修正这一观念。或许这还不是最终结论；或许“为什么”这个问题本身比它的答案更有意思。例如，当维柯(18 世纪初的意大利思想家，虽说此人是一位很有胆识和原创性的天才人物，却遭到不公正的 77
忽视)开始论述历史的时候，他说，像看待桌子、椅子和树木这类物体那样去看待人，是很荒唐的；他说，在某种意义上，我们对人的了解比对自然物体的了解更多；他还说，自然科学的全部声誉建立在一个错误的基础上。就桌子和石头而言，我们只能说一说它们给我们的印象，以及它们的构成成分，它们以前的情况以及它们未来的状态，与它们直接相关的事物——我们只需把它

们放在一个由时间、空间和数量构成的一个宇宙物质清单里。可是对待历史比这复杂得多。如果有人问我们，裘力斯·凯撒的所作所为出于何因，我们不能只从外形上描述他的身体和动作。我们往往谈论他的动机。我们无法探讨桌子和椅子的动机，即便假设我们认为它们很可能有这类动机，因为我们不知道桌子椅子的内在属性，只了解它们的外观。可是，按照维柯的说法，借助于一种想像洞察力，我们对凯撒的了解要比这多得多。通过与我们自己相比较，我们知道，他具有意志、情感、感受，简言之，他是人。我们可以谈论历史人物，就像我们谈论自己一样，不光解释他们的所作所为，还解释他们的目的，他们的目标，他们的"内在感受"。正是这种内、外差别变得十分重要。

同样，18 世纪德国的形而上学家赫尔德认为，如果我们去描述一个民族的生活，自然要问"属于这个民族应该有什么特点?"接下来自然要问"'属于'这个词到底是什么意思?"如果我说"某某是德国人"，不仅要说他出生于某个国家、出生在某一气候带、他的出生日期，以及他与其他也被称为德国人的那些人所具有的某些生理上或体质上的共同点。当我说他"属于"他们中的一员，甚至当我说他"感觉他属于"他们中的一员之时，即他"感觉自己是一名德国人"时，这就意味着，他至少喜欢别的德国
78 人喜欢的东西，喜欢德国歌曲，喜欢德国人的饮食，喜欢他们的生活方式，喜欢他们制定法律的方式，以及他们系鞋的方法。感觉自己是德国人就是与别的德国人有某种关系，对于外在行为进行的纯粹物质性或有形的描写，就像行为主义者对它的记录那样，是说不清这种关系的。我说某人是德国人，他一听到德国歌曲就精神振奋，一看到德国国旗飘扬就心潮澎湃，这时候，对"德国歌曲"这个词就不可以单纯以物质的或科学的、物理的方式加以分析。一首德国歌曲之所以成为德国歌曲，乃是因为，它

是由带有一定目的的某些人按照某种方式谱写的；我不会说，歌曲本身就一定“具有某种风味”，但我会说，它肯定具有某种表现力；它一定源于或表现了某种特征、观点、生活态度。一首歌曲表现出的这种生活态度，这种特定的特征，也将在更大的和更经久的制度中表现出来——通过德国的立法制度、政治制度、他们的待人接物、他们的语音、他们书法的形体以及他们所作所为和所感表现出来。

是什么样的共同属性使一个民族成为德国人？按照赫尔德的观点，它属于某一单个的群体。“单个的”是什么意思？赫尔德的主要观点是，当你探讨目的之时，你不需要而且不应该限于探讨个体的目的。当你询问，为什么某人要做这或做那之时，你通常在心理学意义上给出了答案——“因为他想这么做”，“因为他打算这么去做。”但你也可能就某些非个人的实体发问。你可能说“为什么德国人用哥特体书写，而法国人不用？”对于这种“为什么”的回答很像我对如下问题的回答“为什么有人吃饭用勺子，而有人用手指？”这种回答不同于我对以下这个问题的反应，“为什么这些分子具有这种效果，而其他分子的效果完全不同？”

这意味着我们开始触及非个人的或超个人的或集体的目的观念。当然这就是一个神话的开始，不过它是一种出于权宜之 79
计的神话，因为除此之外，我们不知道该如何谈论群体和社会。当我们说一个民族自有其天才的时候——葡萄牙人的天才完全不同于中国人的天才——我们的意思不是说，每一个普通葡萄牙人都是天才人物，他不同于特定的中国天才人物。我们是想说，葡萄牙人造船的方式、表达观点的方式，有一些共同的东西，有一种贯穿万事万物的家族相似性或家族面貌，这种东西不同于中国人之间的那种相似性；指出家族面貌，对其内容进行分

析，我们称其为历史的解释。当有人说，“为什么有人这么写？”我们认为答案是，因为他属于葡萄牙语家族，因为他是住在巴西或葡萄牙或果阿地区的特定群体中的一员，这些人具有一定的看法，具有某些价值观，他们感觉自己对于某些体验很熟悉，但觉得其他体验完全陌生。这就是对“为什么”这个问题的答案，它完全不同于科学提供的答案，这就是维柯和赫尔德所处理的问题。这正是黑格尔试图概括的，他的看法是，宇宙所有的问题都可以根据“为什么”这个“比较深刻的”意义来回答。

他系统地阐述了这个观点，宇宙实际上是世界精神的自我发展。世界精神类似于个体的精神，只不过它涵盖和等同于整个宇宙。如果你能够将宇宙想像成一种有灵魂的实体，在具有灵魂方面，它大致与拥有灵魂、意图、目的、意志的个体相同，只不过它的意义无疑要更大一些，那么，你就可以问“事情为什么会这样发生？”它们这样发生，乃是因为，它们是一个具有目的、意图和方向的庞大精神运动的一部分，就像人类具有目的、意图和方向一样。我们是怎么认识那个方向的呢？因为我们是它的一部分。因为每一个个体都是一个无限整体的有限元素，而无
80 限的整体，就集体而言，具有某种目的和某种方向性。

但是，你可能要问，这么说证据何在？当然，黑格尔并没有提供所谓经验的或科学的证据。最终它成为一个形而上学的洞见或一种信仰行为。黑格尔声称，如果他所说的并非如此，那么，就会有太多的“残酷”事实。你会问，石头为什么会是石头，植物何以成为植物，答案将是，“按照你对‘为什么’这个词的理解，即，如果你在问是谁想让它们成为这个样子的，那我们就无法回答这个问题。”维柯已经说过，只有事物的制造者才能真正理解事物的本质。小说家理解他笔下人物的一切；没有他不知道的东西，因为他制造了它们。就这种理解的意义而言，只有上

帝能够理解宇宙，因为他创造了宇宙，我们只能理解我们创造的那些有限的事物。钟表制造人理解钟表，就像小说家理解他的人物一样。

但现在你可能会问，“其他人怎么样？难道我们理解不了他们吗？”显然有这样一种认识，当他们与我们交谈，或者当他们表现出喜怒哀乐，当他们看似忧郁或沮丧或高兴或愉快或凶猛时，我们能够理解他们的心理状态，这与我们对石头和桌子的理解不同。我们不会去探究桌子的想法或目的。简言之，我们并不认为桌子“处于”什么心理状态；桌子就是桌子。“桌子处于什么（心理）状态？”这个问题似乎有些荒谬，因为它似乎将桌子看做一个有生命的实体；这么说似乎赋予它以感觉力，事实上我们怀疑它没有感觉力。但是我们能够就人类的感觉力提问，黑格尔，还有浪漫派，一般都认为，这是因为，在某种意义上，我们参与了这种普遍的“精神”过程，所有人都是这个“精神”过程确定的中心，而且我们对人的本质具有一种形而上的领悟——这是准通灵术的洞察力，因为我们本身就是人。因此，历史只不过是人类经验的记录。桌子和椅子没有历史，因为它们没有经验。历史
讲述的是人类创造、人类想像、人类意志和意图、情感、目的、人 81
类的一切行为和感觉，而不是施加给人类的东西。人类历史是我们通过感觉、思考、以某种方式活动而创造出来的，通过创造历史，我们能够理解历史，这就是为什么，理解历史是一种“内部”观点，而我们理解桌子和椅子则是一种“外部”观点。①

既然如此，黑格尔就可以说，由于整个宇宙是一个巨大的、有感觉的整体，我们能够理解它的每一个部分正在做什么，只要我们有足够明晰的形而上的洞察力，例如，头脑最聪明、才智最

① 在这里，我不打算评判这种区分公正与否，因为那样做离题太远。

敏锐的那些人所具有的洞察力。假如情况不是这样的话，那么，只存在根本无法解释的“纯粹”事实。假如我问，“为什么这块石头躺在地上，而那块石头从天而降?”我只能回答说，就石头提出那种“为什么”，是得不到答案的；情况就是这样，这是一个残酷事实。不过，在黑格尔以及思路与他相同的所有形而上学家看来，这个残酷事实是对理性的冒犯。我们不能“接受”残酷的事实，因为它们无法解释，它们的存在是对我们理解力的一个挑战。除非我们将它们与一个有目的性的系统联系起来，除非它们合乎一种模式，否则它们无从解释。但是，什么是模式？模式就是计划所拥有的东西。绘画有模式，因为有人按照那种方式去设计。交响乐有模式，因为那种模式使交响乐的各个部分为听众所“理解”；因为有一个总的目的需要交响乐加以促动实现，无论在作曲者的脑海里，在演奏交响乐的音乐家那里，还是在听众那里，交响乐的诸种要素，即各种音响，根据这一目的，根据一种模式共同发挥作用。除非我们能够掌握这个模式，否则我们就无从“理解”。

感知模式的正是这种特殊的理解力。正是在这种意义上，
82 我们理解德国人何以成其为德国人，法国人何以成其为法国人。成为一名德国人，就是成为一个普遍的德国模式的组成部分，这一模式包括体会德国人的经验、德国人的希望和恐惧、德国人走路的方式、德国人起床的方式、德国人挺胸抬头的方式——有关德国人的一切。如果我们接下来问：“那好吧，他在整个宇宙所构成的较大模式中扮演什么角色?”答案是，只有看到整体的人才能发现这一点。但只有整体——如果它意识到了自身——才能把自己当做一个整体。我们只能看到局部。有些人看得多一些，有些人看得少一些，但正因为把某些事物当做较大事物的组成部分来感知，才能取得一定程度的理解。

这里出现了一个更为深入的问题,"精神到底是怎样发挥作用的?机制是什么?模式是什么?"黑格尔认为他已经发现了答案。他说,精神根据他所说的辩证法发挥作用。在他看来,只有从思想或艺术创造角度才能理解辩证法;他将它应用于宇宙,因为,他认为,宇宙之中存在的是一种思想行动,或是一种自我创造的行动,它是自我创造,因为不存在别的东西。[①] 辩证法是怎样发挥作用的?它发挥作用的方式很像人们试图思考问题答案的方式。首先,一个观念出现在我的脑海中,接下来这个观念被其他观念修正,没有原样保持下来。别的观念与它发生冲突,由于一种观念和对它的各种修正发生冲突和矛盾——这种观念和对这种观念的批评,这种观念和其他攻击它、影响它的观念之间的冲突和矛盾,产生了其他事物,这种事物既不是那个初始的观念,也不是与它对立的观念;相反,它保留二者的因素,但正如黑格尔所说,它又高于它们,即超越它们——它是一种合题。第一个观念被称为正题,第二个观念被称为反题,第三个被称为合题。所以说,例如(虽然黑格尔没有使用这个特定的比喻),在欣 83
赏一部交响乐的时候,你听到由一个音乐短句,也就是一个旋律构成的主题,然后又听到在一定程度上与之对立的一个旋律,结果,既不能说第二个主题取消了第一个主题,也不能说第一个主题继续存在于第二个主题之中,而是产生了某种混合。这种混合破坏了前两种观念,产生了令人感到既熟悉又陌生的东西,因为这种东西在某些方面源于前两种观念的矛盾和冲突,然而还是新的东西。在黑格尔看来,宇宙就是这样运行的。何以如此,

① 在他看来,不存在个人化的神祇。如果说他是一名基督教徒的话,那也是一名非常狂热的基督教徒,因为他相信创世原则(也就是上帝)与整个宇宙的同一性。

是因为,模式就是这样在思想中以及在我们认识事物的每一种有意识的活动中发挥作用的——他将宇宙的构成分为三种:有意识的成分、自我意识的成分和无意识的成分。

植物和动物是有意识的;也就是说,它们具有某种目的,它们具有低级的意志——或许是低级的思想。人类本身是有自我意识的,因为他们不仅有思想,而且能够在自身当中看到这个辩证过程。他们能够看到这种发展、这种观念的冲突、他们的生活所遵循的不规则线路;他们先是如何做一件事,然后未能真正做完,接下来作为(doing)与不作为(not-doing)混合,形成一种新的作为。他们本人就遵循这条曲折的、螺旋式的过程。黑格尔试图用这些术语来解释整个文明。他的主要意思是,在 18 世纪,人们能够解释差异,却不能解释变化。例如,孟德斯鸠对于气候影响人类的解释细致入微,很有说服力,爱尔维修解释教育或环境对人的影响,很有洞察力;18 世纪其他思想家,通过详尽类比人类和无情感的实体,解释了人类何以呈现目前的状态,在某种程度上,当然也解释了他们的身体何以处于目前的状态,或许是由于他们神经系统、或许由于其他方面的缘故。但是我们何以解释变化呢?罗马时代的意大利与当代意大利,就自然状况而言,大致相同。冲刷意大利的海水对它的影响依然如故,意
84 大利的气候没有发生剧变。它的植物也没有发生剧变。然而现代意大利人已经迥异于古罗马人。

典型的 18 世纪思想家认为,这可归因于人类的发展。它是教育和管理的结果;正是因为(像爱尔维修这样的人认为)人类受到管理,或者说对他们管理不善——一大堆骗子,或许是一大堆傻子,对另一大堆傻子管理不善,才导致灾难发生,直到人类步入理性时期,整个历史上一直灾难不断。在黑格尔看来,这绝对不是好事。如果人类像 18 世纪的科学那样受到外部原因的

严重影响,如果人类一定坚持需要唯物主义的话,那么,种种巨大的差异、成长和发展就无从得以解释。这只能由辩证法来解释,即通过某个运动过程得以解释,通过某种物活论来解释。正题与反题的这种冲突,各种力量之间的这种不断冲突,是进步的原因。这些力量不仅是人们头脑中的思想;它们还“具体体现”在机构、教会、政治制度之中,或许体现在庞大的人类事业当中,例如民族迁移、革命或思想大发展之中,在这个过程中,一直处于紧张状态的正题和反题逐渐达到冲突的高潮。爆发出现了,合题开始产生,它就像凤凰一样,从正题和反题的灰烬中获得重生。

这不需要呈现出具体的物质形式。它不需要呈现血迹斑斑的革命的形式。它可能只会呈现一个文化大觉醒的形式,像文艺复兴那样,或某一种艺术、思想或精神的大发现。但它总是呈现出一种向前飞跃的形式。这个过程不是持续性的,而是跳跃式运动。首先,这股力量与它的对立面关系渐趋紧张,然后就出现了高潮和跳跃,人类思维——不仅仅是人类思维,而是整个宇宙——的巨大跨越到达了一个新水平,登上了一个新台阶。接下来整个过程重新开始;新的创造被它自身内在的反对力量蚕 85
食,直到这种紧张关系再次发展到顶峰,产生下一次飞跃。在黑格尔看来,这就是历史,这就是对断裂性(discontinuities)和悲剧的解释。生活的悲剧就处在这个不可避免的冲突之中,不过,除非存在以下冲突:国家与国家之间的冲突、制度与制度之间的冲突、一种艺术形式与另一种艺术形式之间的冲突、一场文化运动与另一场文化运动之间的冲突,否则就不存在运动;除非存在摩擦和冲突,否则只有死亡。这就是为什么18世纪人对邪恶、悲伤、苦难和悲剧的解释是浅薄的和不充分的,他们把造成这些现象的原因仅仅归结为错误、安排不善、没有效率,而在有效的世

界中，这一切都会被扫除干净，达到彻底的和谐。但是，在黑格尔看来，冲突正是发展、成长和事物发生的症候，生活的激流冲刷先前体验的外壳，矛盾从中迸发而出，从而将外壳降格为零星的经验构成的渣滓堆、零星的历史堆积而成的渣滓堆，与这些点点滴滴的历史打交道的是已逝的过去，现在这些点点滴滴的历史被打发到已逝的过去。

有时候，这种发展是以国家活动的形式出现的；有时候，某些个体的英雄人物作为这些跨越的化身而出现——亚历山大、恺撒、拿破仑。当然，这些个体产生了很大的破坏作用；当然，他们给世人带来了极大的苦难。这是任何进步所不可避免的后果。除非有矛盾冲突，否则就不可能有进步。在黑格尔之前，康德，还有康德之前的曼德维尔，以及维柯在某种程度上，早就说过这类话。

现在出现了这样一个问题："说历史是一个理性的过程，这句话是什么意思?"在黑格尔看来，说一个过程是理性的，那就是说，如果你掌握这个过程的本质，使用的是你理解万物所能使用的惟一方法，即通过他所谓的理性这种能力，那么，你就会把这个过程看做是不可避免的。它不可能以别的方式发生。黑格尔的思路与以下情况比较相像。我们怎样学会某一条真理的，例如：二乘以二等于四。首先，这条真理像一条铁定的事实摆在我们面前。小学生一开始就得背诵乘法口诀；他并不知道二乘以二为什么等于四。因此，这是压在他理智和记忆上的一个负担，
86 是他必须学会和记住的一个教条。只有当他学过一些算术公理和规则，他才认识到，二乘以二不仅等于四，而且只能等于四。他不需要死记硬背就可以重复：它已经成为他的加法或乘法自然技巧的一部分。所以，当我们研究历史的时候，黑格尔猜想，我们达到了一个充分理性的水平，我们提升到一个很受启发的

阶段，根据这种启发，我们开始理解，历史事件不仅像它所发生的那样发生，而且必然像那样发生；这不是在物理学所处理的机械因果论意义上，而是在我们遵循数学证明步骤这个意义上，在数学证明过程中，存在严密的规则；或者说，这就好像我们在听交响乐的各个部分时的感受，交响乐演奏中没有像这样固定不变的规则，但我们可以说，每一个后继的部分在一定程度上都是不可避免的，或者正如黑格尔可能说的那样，是先前部分的一个“合理的后继者”，所以，我们说，除非由后一步骤完成前一步骤，否则先前的步骤就“无法理解”，这就像追溯地毯图案的由来那样。当我们以这种方式了解了算术和音乐之后，我们就可以在数学或音乐世界里自由翱翔了。那个图案开始等同于我们自己的思考、感觉和行动的模式。我们不再感觉它是外在于我们的东西，或对我们而言是压迫性的，或者有严格的、事实上的定律在限制我们，迫使我们必须调整自身来适应它们，不过，它们不是我们目前状态、我们需要的一部分——我们自身生活的一部分。

按照黑格尔的说法，通常，人们接触外部世界的办法是，将你想得到的东西——你的意图、你的政策、你所追逐的事物——与外在事物（实际存在的、妨碍你个性完整和自由发展的人或事）区分开来。但是，当你去发现万事万物为什么呈现当前的面目——一定是这样——的时候，你就不想让它呈现出别的样子。当你不仅知道了二乘二等于四，你还知道你不想让这种乘法有别的结果。你不想让二乘以二等于五。二乘以二不只等于四，可你就想让它等于四；它是你思考的理性模式的组成部分。算 87
术规则被吸收到推理的普遍规则之中，被吸收到我们思考和行为的方式之中。

这种吸收观念在黑格尔那里非常重要，因为他对规律的看

法不同于科学和常识对规律的看法，科学和常识都认为，规律是对已发生事件的概括，而黑格尔则把规律当成了规则、模式、形式，类似于算术、建筑或音乐所遵循的规则或逻辑。把一条普遍规律只当成规律，就是把它当成了你本人与之相认同的一条规则，当成了你自然而然从它的角度进行思考的方法，或自然而然加以应用的方法，而不是当成在你身外发现的、正在运行的一条铁定的规律，一个任你徒劳击打然而坚不可破、无法逃避的障碍。不过规则和方法是以它们的使用者——人——为前提的。你使用规则或应用规则，或者依规则来生活；假如宇宙遵守规则，这就相当于把宇宙当做一场大戏，其中的各个人物都要完成分配给他们的角色。可是，一定得有戏剧家才成；如果你现在得到了那位剧作家的信任，能够想像其中的人物所作所为，理解剧作家的意图，你就会得到与黑格尔式的、世界发挥作用的方式相类似的结果。

有一种古老的或形而上学或神学的信念，即，最初似乎是障碍、你似乎无法克服的规律，逐步进入你的自我，一旦你理解了它们的目的，你就开始轻松和自由地利用它们。这样一来，当你成为一名数学家的时候，你就几乎是无意识地从数学角度思考问题；同样，在你吸收了语法规则之后，你就可以正确地书写，感觉不到强加于你的硬性规则和规定所带来的可怕的外在束缚。如果你能够与自然协调一致，有意识地认同她的作用，以至于她的规律与你自己的推理、意愿、感觉的规则和模式相吻合，那么，你就得到了内在的看法。可以说，就自然的目的、自然的意图而言，你与自然“同一”。这种统一，这种与宇宙同一的现象，一直是所有伟大的神秘主义者和形而上学家所追求的目标。黑格尔
88 以生硬的、晦涩的和偶尔庄重的语言阐述了这种观念。他从中得出了那有名的悖论：自由就是对必然的认可。

政治学一个最古老的问题,正如生活中、形而上学和道德以及其他一切事物之中一个最古老的问题是:如果我彻底受到决定,如果一个全知全能的旁观者能够预见到我的每一个行动,那怎么能说我是自由的呢?如果我在过去、现在和将来的所作所为,都能够由某一个了解所有事实和了解支配它们的一切规律的人作出解释,那么,说我能够为所欲为还有什么意义?难道我不是一个大宇宙之中完全、严格被决定的一个元素吗?黑格尔认为,他已经解决了这个长期存在的问题。按照他的观点,正如我们所看到的那样,这个世界的发展,现在以渐进和累积的形式进行,有时候又是以突变的形式进行。诸种力量之间的矛盾产生了运动,它们的最终冲突以剧变的方式飞跃进入下一阶段,有时这些力量呈现出机构的形式——教会、国家、文化、司法制度,有时候呈现出伟大的发明、发现和艺术杰作的形式,有的时候呈现出个体、群体、政党、个人关系的形式。这就是辩证运动。可是,假如我理解它,我又怎么能反对它?假如我理解一门艺术或科学——逻辑或音乐或数学,我又怎么能想得到与之背道而驰的东西?理解不仅仅是接受,而且还是积极地争取被理解的东西,因为被理解就是即将成为理解人的一部分,成为他的目的、他的目标以及他朝着目标发展的一部分。当然,这不是一种经验上的假设,也不是一种科学理论;没有哪一种事实能够证明这个黑格尔式的模式是错误的。它是一个庞大无边的形而上学看法,根据这种看法,每一件东西,作为命题,要么作为反命题,都会得到接纳。万事万物都可能被容纳,没有什么东西可能被排除在外,因为世界上的每一事件、每一个人和每一个因素,要么与其他事件、其他人或其他因素相协调,要么不相一致,无论它做了什么,这要么因为与某事相一致而适应,要么因为与某事不协调而适应。没有证据反对这种看法,因为任何可能看似矛盾 89

的事物都可能作为必要的矛盾因素而被吸收。[1] 由于这个原因，它不是一种科学的或理性的解释，例如牛顿或达尔文体系意义上的理性，因为人们可能构思反对他们体系的证据；它们是可以检验的，而辩证法则不能；它是事物的一个总体框架。

根据这种形而上学的观点，怎么看待人类自由？在这一点上，黑格尔非常得意。除了做我想做的事情，得到我想得到的东西，在生活中获得我正在追求的东西之外，还有什么东西称得上自由？只有在不违反支配这个世界规律的情况下，我才能做到这一点。如果我不顾这些规律，我注定失败。想有所作为是理性的首要原则。想遭受毁灭、没有更多的愿望、没有更进一步的目标，这种状态是非理性的。如果我做数学题的时候，假若让二乘以二不等于四，就是自我拆台。如果想造一架飞机，假若无视空气动力学定律，那就是自杀行为。如果我想在历史上发挥作用，我就绝不能违反支配人类制度的规律。这种顺从不是我在无可奈何情况下有意识地采取的一种默认态度，虽说我宁愿自由。理解事物不可能是别的样子，就是不想让它们变成别的样子，因为，理解事物就是理解它们存在的理由。想让事情改变它们在理性面前必须呈现的样子，属于疯狂之举。想让宇宙改变它的本来面目，在黑格尔看来，就好像让二乘以二等于十七。如果历史的规律被吸收到我本人的基本思想之中，就像算术规则那样，那么，想让这些规律呈现出别的样子，就好像既让我成其为我又不同于当下之我一样，让我既受到规则的制约而又不要这些规则，既让我思考而又不让我思考一样矛盾。如果你理解莎士比亚，你就不可能让哈姆莱特具有福斯塔夫的特征，因为这

① 正如有些人曾经谈论的那样，不符合黑格尔假设的事实总是可以放到不符合条件事物这个范畴里，它是为不符合条件的事物准备的一个特殊的废纸篓。

样做说明你没有理解莎士比亚的意图，没有理解他为什么在剧中创造哈姆莱特和福斯塔夫的特征。想让查理大帝生活在路易 90
十四之后，认为克伦威尔本可能生活在19世纪，俾斯麦可能生活在17世纪，这都是不理解世界的形成过程——就是想制造矛盾、作出非理性之举。因此，我总是想处在我不得已而处在的状态；而得到自己想得到的一切便是自由。因为凡事都像你想像的那样进行，没有什么东西阻碍你，这是绝对的自由，惟一享有绝对自由的东西是绝对的精神——万事万物身上都有这种绝对的精神。世界在总体上完全是自由的，如果我们将自己等同于世界的理性原则，那么我们就是自由的。一位自由的数学家是一位自然而然地按照数学的思路去思考的人，历史上的自由人就是自然而然地依据支配人类生活、支配历史的理性规律而开始行事的。要想幸福、要想自由，就是理解一个人在什么位置以及在什么时代；他在地图的什么地方；然后相应地作出行动。如果你不想行动，你就会很被动，你就成为历史的废物，正如塞涅卡所言，你就会成为受命运驱使的奴隶，而不是受命运引导的明智之士。在黑格尔那里，我们的确是透过胜利者的眼光来看待历史的，当然不是透过受害者的眼光。我们以理解历史的人看待历史的方式来看待历史，正是在这种意义上，那些人是理解历史的；罗马人是胜利者，他们获胜了，获胜即意味着处在历史长河正确的那一边。或许被罗马人打败的卡帕多西亚人思考事情的方式有所不同[1]，他们对宇宙的理解不同，但是，假如他们理解正确，他们就不会给打败，因为他们给打败了，他们一定是误解了宇宙。

---

① Cappadocians：古波斯领地的居民，该地处在哈吕斯河与幼发拉底河之间。——译注

因此，正确地理解事物，想要胜利、生存，想要现实一些（按照黑格尔对这个词的理解），在某种程度上就是要得到认同。当然，从特定一代人的视角来看，历史上到处是累累罪行、悲剧不断。这就是辩证法的方式。黑格尔说，历史不是平稳的上升，不是幸福的场地，不是卢梭笔下自然的汩汩溪流——这是一个非常虚假的观念。历史是“屠宰案板”，正如他所言，“各民族的幸福、各国的智慧和个人的美德摆放在上面，成为牺牲品”；“历史不是幸福的乐园；在历史上，幸福的时期一片空白”。历史是怎
91 样形成的？当然它是少数人创造的，这些人的理性程度最高。不过，历史不一定是他们有意识的意愿和愿望形成的。

历史上的伟大英雄人物，在紧要关头，在关键时刻出现的人物，都是自认为只是在追求自身目的的人物。凯撒、亚历山大都是雄心勃勃的人物，他们的主要愿望是扩大自己的权势，或击败对手，但历史比他们更明智；历史利用他们，有意或无意地以他们为利用工具。黑格尔称其为“理性的狡计”。他说，历史“煽动激情为自己服务，而利用这股冲动发展自身存在的东西，受到了惩罚而且蒙受了损失”。简言之，有一个庞大的、单一的、无所不包的理性，他称其为精神，精神的发展就是所发生的一切。它就是精神的发展，因为不存在别的什么东西；它是一种自我发展，因为没有什么别的东西能够发展它。如果我们理解它，我们就是它想利用的工具。如果我们不理解它，我们就会奋力反对它而且会失败。

不喜欢你认为是由理性所决定的东西，抵制它，这纯粹是自杀式的疯狂，最愚蠢的行径，一种不成熟的表现，孩子气十足。“主观的”这个词在黑格尔看来具有极端轻蔑的含义。有谁在意一个小学生对欧几里德的理论、或对牛顿或爱因斯坦命题的看法？憎恶这个宇宙，摒弃它、抵制它、发现它不合乎你的胃口，抱

怨它,说这些事实于你不利,说你遭受到了无法破解的无情抵制,你因此而受挫,因跌落在生活的荆棘上而流血,在黑格尔看来,这是一种卑下、盲目、不理解的形式,是一种愚蠢的形式,最终是一种罪恶的形式。

让我解释得更清楚一些。在黑格尔看来,理解历史实际上就是从总体上理解事物的本质,这就是它自动与它们的模式进行的有意识的自我认同,所以说,自由与理性是一回事;有理性就是去理解;理解就是吸收到某人的自身存在之中;不自由就意味着受到外部障碍的抵制。当你攻下障碍之后,它就成为你的 92
东西了,这就好像有一份产业本来不属你,你通过购买或侵占,把它变成你的财产,受你的控制,你就可以随心所欲了。

在黑格尔看来,赞美或诋毁解释万事万物所依据的那个庞大的过程多少有些荒唐和疯狂。认识到历史的整个客观行进过程,然后去赞美它的某些内容;因为我们喜欢它们,然后去诋毁某些内容,因为它们似乎包含残酷或不公正或浪费,这么做纯粹是放纵自己的主观情绪。他所说的"市民社会"是无法超越的,这个社会是由人们的经济欲望构成的,也就是常见的、人们对财源发达、舒适幸福生活的私有欲望,像洛克这样的浅薄思想家还停留在这个水准上。看到人类的大动荡,然后指责它,因为它残酷,或者因为它对无辜者不公平,在黑格尔看来,这种行径傻气十足而且十分可笑。这就好像指责3这个数字没有有理数平方根。有谁想知道这个人或那个人对宇宙重大事件的感受。这些不满表现的是某人琐碎的短暂情感。真正需要的是达到宇宙的高度,意识到重大和关键的事情正在发生,具有一种历史感,这时候,人类或许达到一个新的水平,自动转变了他们对事实和价值体系的审视。

在黑格尔那里,有一个重大区分,这个区分贯穿他的全部著

作，一方面是主观的、情感的、个人的、功利主义的、中产阶级、个人主义的东西，这可能是人类发展的一个必要阶段，但它是转瞬即逝的，早在19世纪之初就已经被取代；另一方面是客观的、被证明属于理性的、有力的、不容变更的、决定性的、具体的东西——他所说的“世界历史”。他对于伟人这个概念深感兴趣，伟人既是社会的创造者又是破坏者，在他的身上，历史暂时集中了自己威力无边和不可遏抑的力量，伟人既是历史永无休止阔步行进的一件工具，又是它的一个目标。在黑格尔看来，伟人，
93 惊天动地的人物，是好、是正直还是公正，这类问题毫无意义而且实际上无足轻重，因为这些话暗含的价值观本身就是伟人促动的变革所创造并取代的。在他看来，这样一个人公正与否，这个问题属于特定的价值体系，属于特定的行动领域，属于历史上特定的时期内所出现的特定阶段。这都是伟人自己在过去创造的价值观；不过一代人中的殉道者常常是下一代人的立法者。因此，在某一特定时代说某事是糟糕的、讨厌的、错误的、骇人听闻的，就等于说，它就处在伟大的理性过程在特定的阶段所达到的那个水平上。可是，通过某一个威力无边的英雄行为，通过一场革命、一场战争、通过改变人类思想和行动的大英雄出世来改造那个过程，先前时代的价值观就会自动被取代，一代人认为是可憎的东西，在下一代人看来却是公正的。因此，且让我们去等待，因为只有历史所实现的东西才是有价值的。说到底，一种价值观，如果你想让它是现实的，它就必须是客观的，“客观的”就意味着它是世界(理性、世界模式)的意图，世界在不可阻挡的发展过程中下一步所提供的，这是画轴逐渐展开的过程，是不可避免的行进过程，是黑格尔所说的“上帝穿越宇宙的远征”，在他看来，它最终是国家的活动。

模式比个体更重要。个体是什么？单独把个体拿出来，就

像单独的一小块颜色、单个的声音、脱离了句子的单词一样，都是不可理喻的，因为只有当单词组成句子，才有意义，颜色和音响，无论在自然界还是在艺术中，只有放在它们实际出现的特定背景下，才有意义。这与人类的情况有什么不同？没有哪一条规律适用于单个的人。我就是我，因为我独特地处在由我所在的时代和地点构成的社会背景中。有无数根隐形的线将我和我的同类、我的家庭成员和所在城市的居民、我的种族、宗教和国 94
家、生者、死者还有未出生的婴儿联系在一起。我是一个波节点，数不清有多少股波状物以此为中心，从我这里以及其他与我一同组合起来构成群体的人们那里向四周辐射，我们的群体有大有小，有松有紧——也就是柏克所说过的、由生者和死者组成的大社会。要了解一个人，你必须了解他周围环境、他的朋友和亲戚，他的上级和下级，他的所作所为以及别人对他的影响，什么样的影响以及由谁产生的影响，不仅因为这是在了解他，还因为，除了作为这个总体模式的组成部分，他实际上并不存在，就像乐曲中的音调无法单独存在一样（除非作为一个纯粹的物理事件，那样就毫无趣味可言了），只有作为特定乐曲特定的组成部分，在音乐演奏的特定语境下由特定乐器演奏出来，它才是存在的。因此，黑格尔赞成把个体还原为一个“具体的”社会模式的抽象组成因素；他否认，这类模式只是社会的安排，他否认，国家和法律是人为的手段，出于某些个体的便利而设计的；他坚持认为，它们是个体构成的网络，无论个体愿意与否，它们都是这个网络的有机组成部分。因此，与某个市民或臣民的奇思异想或个别倾向相反对，国家的权威、力量和伟大就得到了称颂。

黑格尔的同时代人、那些历史学派的法学家们提出的一个看法无疑很有道理，他们说，在司法制度中，国王或议会的武断命令没有那么多、刻意被制造出来以实现某个人或阶级的某种

利益的功利性工具也没有那么多，相反，它们只是社会无意识或有意无意发展的构成部分，表达了他们对待生活的态度，他们没有明确表达出来的思想和愿望，他们没有明确表达出来的理想、恐惧、希望、信仰以及兴趣，既是他们实际状况和感受的象征，又是他们实际状况和感受的内容。然而，这种观点最终被黑格尔推向极端之后，变成了一个阴险邪恶的神话，它授权无限地牺牲
95 个体以成全以下这类抽象之物——他称其为“具体的”——例如国家、传统或民族（种族）的意志或命运。说到底，世界是由人和事构成的，而不是由别的东西所构成的。社会或国家既不是事也不是人，而是编排人或事的方式；社会模式没有喜好，没有意志，没有需求，没有命运，但是，依据黑格尔的说法，诸如国家或教会等模式，比人或事更加真实；就好像不是因房屋而铺设街道，而是因街道而建造房屋——安徒生一篇著名的童话就是这么说的。

在所有模式当中，国家是最重要的。在所有模式当中，它是最高级的，这是因为，正像费希特所说的铁环一样，它综合了所有模式；因为它是人类最有自我意识、最为训练有素和最为秩序井然的状态。而且，如果我们相信宇宙是一次行军的话，我们肯定相信它在沿着一个可知的方向行进，我们肯定相信它是一个依方案而设计的秩序；国家是最有秩序的事物。抵制它的无论是什么东西，都注定了要消亡。确实如此，因为正确的东西和错误的东西正是历史所提倡或反对的。正确的惟一客观源泉是事实本身所在的方向，而不是个体的判断；不是任何特定的法典，不是哪一套道德原则，而是历史本身必须履行的责任，是历史的需要。黑格尔一直谈论历史所需之物以及历史所谴责之物，我们今天谈论某个国家或某个个体如何受历史的谴责，这种方式是一种典型的黑格尔式的现实主义。这是权力的想像，也是对

权力的崇拜，是对自身缘故而运动不已的力量的想像，也是对它的崇拜。在他看来，这股力量是神圣的过程本身，它摧毁了它想去摧毁的一切，扶植适时占有支配地位的事物。在黑格尔看来，这就是这个过程的本质。这就是卡莱尔的英雄或尼采的超人的来源，是公开崇尚权力的运动……它是黑格尔一直在追踪的大对比的起源，这就是伟人与普通人的对比，披荆斩棘把人类提高 96
到一个新水平的战士、与只顾完成任务而未能有效质疑是否有必要承担这种负担的蚁民之间的对比。它依然存在于我们给自己所做的(我们所说的)现实的和非现实的区分之中。“现实的”通常意味着严厉和无情，它并不回避通常被视为不道德的东西、温情感伤的道德思考无法改变的东西。

黑格尔非常赞同暴力行为的必要性，而历史上比较拘谨的道德家对暴力行为持有谴责态度。黑格尔说：“不用薰衣草香水就治不好坏疽。”进步是英雄们的工作；他们都是超越传统道德的英雄，因为他们体现了人类的最高精神，他们占据的水准是如此之高，落脚处是如此伟岸，普通人很难看到这么高的地方发生的事情。他说，他们利用的“不是平静的、长期以来神圣不可侵犯的传统……而是水流隐蔽的一泓泉水，……而是依然潜藏在表层之下的一股内在精神”。因此，常见的美德在此并不适用。有时候，他对英雄人物多有感慨：亚历山大英年早逝，凯撒遭暗杀，拿破仑流放圣·赫勒拿。有时候，他赞美他们无情的力量。他谈论英雄时所说的东西，也出现在他对于各个民族的讨论中。各个民族总是要完成历史赋予它们的艰巨任务，当历史利用完它们之后，就一脚把它们踢开。各个民族就像这个伟大的世界历史进程一会儿穿上、一会儿脱下的服装一样，给任意扔来扔去。一个民族在狂饮它们无限渴求的、世界历史提供的一杯苦水之后，领会了它的目的，然后就死掉了。一个在完成自己的角

色之后、依然生存下来的民族，在政治上无足轻重，令人厌烦。

历史是一场大灾大难的客观行进过程，不服从者被彻底消灭。可是我们为什么要原谅这些残酷行径呢？事情会按照自动证明自己正确的方式发生，为什么会出现这种现象？我们会这
97 么强烈地反对失败者，反对历史的受难者——反对堂吉诃德吗？反对被进步的车轮碾碎的人们吗？堂吉诃德反抗庸俗、渺小、不道德、卑鄙的现实，转而愚蠢地树立一个比较高尚的理想，难道我们的确认为这是邪恶的吗？黑格尔没有避开这个问题。在他看来，牺牲者的看法不仅可怜、软弱、不值一顾；在他看来，在某种意义上他们也是邪恶的。惟一不好的事情是阻挡世界的前进。因为世界的前进是理性的化身——当他说化身的时候，他指的是它的字面意义——反对它是不道德的行径。因此，他鄙视功利主义者，鄙视感伤主义者，鄙视那些头脑混沌、一片好心的慈善家，那些想要人们幸福的人，那些看到巨大的悲剧、革命、毒气室、人类所经历的骇人听闻的苦难而痛心疾首的人。在他眼里，这些人不仅非常可耻地无视历史的运动，而且肯定是不道德的，因为他们反对客观上的善，他们用主观的善去反对客观的善；主观的善就像主观的数学，它是荒谬毫无意义的。它可能一时阻碍历史的前进，但它终将被消灭干净，而且被碾成粉末。

权力本身就是黑格尔用他那晦暗不明、带有诗意的文体加以赞美的东西。有一段文字尤其清楚说明了这一点。1806 年，黑格尔审校他的第一部大作《精神现象学》的结尾部分。当时他住在耶拿，在耶拿战役前夕，他看到了法军的营火。他脑海里突然闪现一个念头：眼前的就是客观的历史。几天之后，他亲眼看到拿破仑骑马穿过耶拿城，他就更相信这种看法了。他说："皇帝——那个世界灵魂——我看见他骑马穿过市里……看到这样一个人物端坐在马鞍上，他的身体外形凝缩为空间中的一点，而

他傲慢的思想却散布和辐射整个世界，一股奇怪的感觉油然而
生”——一股漫无边际的思绪，一股不可遏抑的力量，一股用它 98
强有力的拳头碾碎人和事的霸气。这就是黑格尔的客观历史
观念。

人们对此有何评说？人们只能说，这种莫名其妙地将善和成功相等同的行为正是普通人所反对的。它不是我们所说的善和正当。没有人会跟我们说，以卵击石本身就是不道德的。如果你最终获胜，如果今天的殉道者是明天的英雄、立法者和独裁者，黑格尔就不会认为这是不道德的；不过，他认为，在终极的、广义的、世界历史的意义上，善与成功是等同的。这种政治实用主义，这种对成功的崇拜，违背了我们通常持有的道德情感；在黑格尔那里，没有一条真正的理由，可以切实有效地遏制那股反感情绪。在黑格尔的眼里，有一场宏大的、首尾一贯的历史奇观，他可以用它来识别他本人对他所认为的真正价值的崇拜。在他看来，真正的价值即是那些行之有效的事物；历史是一支大部队，沿着广阔大路向前行进，一切未实现的可能，所有殉道者和空想家，都被彻底消灭；道德实际上是向事实低头的一种特定形式。这种将有用等同于善、将正当等同于成功、将正当等同于粉碎抵抗的事物、等同于应该粉碎抵制的事物的做法——无论什么时候，只要用在政治学上，便是黑格尔体系的真正标志。一场不成功的造反终究是坏事。这就是为什么，毫不奇怪，他会认可梅特涅为了控制德国大学的言论自由而发布审查，他可能会应普鲁士国王之召而前往柏林，在那个时代、在那个位置上，普鲁士国王当然不想征召自由主义者。

然而，我们必须公平对待黑格尔。他对于文明的演进的确作出了巨大贡献。他几乎是赤手空拳地创设了制度史。虽说赫尔德乃至维柯已经勾画出制度史的轮廓，但正是黑格尔将下面

这条真理生动地铭刻在他那一代人的想像之中：人类的历史是
制度的历史，至少相当于王侯将相、探险家、征服者、立法者的历
99 史。此外，正是他表明，人们在历史中寻找的是个体和独特性，
而不是共性事物，在这方面，历史与自然科学迥然不同。黑格尔
论述自然科学的一些话经常让人忍俊不禁——既无知又教条得
荒唐。不过，他在表述如下观念之时，确实体现出不凡的洞见，
这一观念是，自然科学总是去寻找被观察对象的共性，所以通过
发现许多不同的事物（原子、桌子、大象、地震）的相同之处，他们
就可以推演出适用于无限多的、与原子、桌子以及其他事物相似
的事物的规律。历史则不然。当我读讲述罗伯斯庇尔或拿破仑
的历史书时，我不想让作者告诉我，拿破仑与别的冒险家或别的
皇帝有什么共同之处；我不想准确地了解罗伯斯庇尔与别的律
师和革命者如何相似。我想发现的是，有关这两个人独到的重
要性和特征。我想让罗伯斯庇尔及其生活特征和行为，以其独
特的个性“栩栩如生”地表现在我面前。当我阅读法国大革命或
文艺复兴的史书时，我的兴趣点很少放在人类文明的这些伟大
事件与巴比伦或阿兹特克文明的共同之处，这是社会学家的兴
趣所在，它在本质上的确可能具有启发意义，但历史学家的职责
在于传达差异而非相似，在于描绘一幅有关一系列独特的、绝对
特殊的事件和人物的画面——是一幅画面而不是一个 X 光片。
黑格尔将这种观念应用于制度，也应用于个体。当然，在 19 世
纪之前，没有人认为，能够写出一支军队的兴衰、公务员制度的
兴衰、宗教发展的兴衰史。黑格尔对历史的处理方式是，就当它
是一个庞大和无限的世界精神的自我发展，这种处理方式虽说
带有神话色彩而且晦涩难懂，却有利于开创一门新史学，这是一
门关注一切事物之间相互联系的史学。黑格尔最有原创性的成
就或许在于，他发明了思想史这一观念：因为，在他之前肯定没

有人写过或构思过哲学或其他思想的历史，这种历史不是以松散的、先后承递的形式出现的——先讲一位大哲及其思想体系， 100
再讲另一位大哲及其思想体系——它表现的形式是，思想观念从一代思想家到另一代思想家的持续性发展，将思想观念的发展与一个社会或文化的经济或社会或其他变化联系在一起。现在这一切都被视为理所当然，以至于黑格尔的原创性很难被人们认识到。

此外，黑格尔似乎极为强调历史以及历史的价值，强调历史中的每一种事物都很重要，而其他事物不重要。他说起话来，仿佛无法明确地区分哪些事实与历史有关，哪些与历史无关，这一点他比赫尔德更加强调；因为人们穿衣或吃饭、航海或唱歌，他们的书法，他们的口音，可能比他们许多更正式的行动——战争、和约、宪法——更有启迪性。没有哪一样东西对于解释历史的总体过程是无用的，在历史发展的整个过程中，这个或那个民族发挥了它的作用，在应当上场的时候在舞台上露面，在表演结束后适时离开了舞台。

黑格尔攻击了老式的、讲求道德的历史，那种历史回顾过去主要是为了了解失误和缺点，他对于责备和赞扬行为持有谴责态度，他呼吁有理性的人主动与伟大的运动力量自身相认同，虽说它们很可能导致人们崇拜权力，导致一种尤为残酷的政治现实主义，但它们也有助于让所有的历史事实显得具有同样的和不可估算的价值。因为现在解决所有问题的答案似乎存在于历史之中——先验的历史，它是真正的和精神的历史，但依然是历史。现在，在指导人们如何生活方面，历史与过去的神学同样重要。它是新的神正论——解释上帝给世人指引的路途。而且，在这方面，它让18世纪史学声誉扫地，18世纪史学给事实分类根据的是某种主观的善恶标准，它在衡量轻重的时候侧重于那

种坚守道德原则的信史，它将所有事实都放在同一水平线上，而且准备到最不可能出现的角落里去寻找它们。历史极端重要；
101 其中的每一件事都值得注意，因为它通过揭示那个独特网络、那个形成个体人格的系列关联因素、（就这种情形而言）人作为其组成要素和羽翼的宇宙的本质，能够产生洞隐烛幽的作用。

此外，黑格尔注意到了历史中的无意识因素：那些隐秘的力量，巨大的非个人的驱策力，他所谓的理性为实现自己的存在而做出的半意识的努力，不过我们倒愿意只称其为半意识的力量，难以理喻的心理原因，现在我们认为，这些难以理喻的心理原因，至少与帝王将相或激进的革命人士有意识的意图同样重要。这也有助于将历史非个人化和非道德化（如果我这么说可以的话）。

黑格尔方法的价值还表现在另外一个方面，即，它适用于艺术作品，适用于理解艺术的伟大和美，以及适用于整个美学领域。他认为，他正在把浪漫派的混乱语言简化为井井有条和严密周正的东西。这是一种幻想。形式获得了某种貌似有理的技术性，但是内容依旧晦暗不明。尽管他努力不懈，这些概念依旧不够严密。他和这一时期其他德国形而上学家和诗人运用的所有浪漫派术语——超越和综合观念、内在冲突观念、既相互毁灭同时又彼此融合和互惠的各种力量的观念；目的与原则相统一，模式与目标相统一的观念，事物的本质同时也是实质和过程的观念，存在与变化相统一的观念——所有这一切，已经产生了这样模糊不清的效果，当它们应用于逻辑学、历史或科学的时候，经常是无意义的，它们在描述那些无法描述之物（美的客体、心理过程、艺术作品）之时，倒是发挥了独特作用。总的说来，浪漫派术语最适合描述无法用经验精确分析的东西。因为它们让人产生感情共鸣，它们模糊不清、意义不明，能够引起丰富的模糊

联想，而且其中有大量的意象和隐喻。我们应该怎样去描述一首诗、一部交响乐，对于任何事物的审美体验？或许最好是什么也别说：可是，假如我们想说话，休谟和伏尔泰甚至爱尔维修等真正文字清晰优雅的思想家所使用的明白晓畅、人人都读得懂的语言，在这里几乎无用武之地。有的时候，它的确产生了某种意义，例如在音乐之中，说到辨证的发展过程——某一曲调与其 102
他乐句发生冲突，而且渗入其他乐句，这足以使它们共同消亡，然而它们未能消亡，反倒超越了自身，让相互冲突的力量综合成为更加丰富的东西，更高的、比原来的成分更完美的东西。在这里人们可能说起突然迸发出灿烂光芒的各种力量朦朦胧胧有意无意地成长。黑格尔，还有其他浪漫派哲学家、谢林以及施莱格尔兄弟、诺瓦利斯、实际上还包括柯勒律治，就某种程度而言，还有卡莱尔，他们使用的意义模糊、内涵无限丰富的语言，的确经常通过运用音乐的或生物的意象深入创作过程的核心。这类语言确实有助于表现交响乐、歌剧或弥撒曲的模式化发展的本质，音响和情感之间无法触及然而确实存在的相互依存关系——甚至道德目的；这种半诗化的评论方式虽说有很大的、掩盖争论关键的风险，但是它能够比较生动地体现一个文化的轮廓、一个艺术家流派或哲学家流派的理想、一代人的态度——无法用更精确、逻辑更严密、更讲求实际的术语所分析的事物，而更精确、逻辑更严密、更讲求实际的术语本身，以完整性和学术性为标准，在易于精确处理的领域内，保证了真实性和明晰性。在文学批评和艺术史中，在思想史和文明分析之中，在触及诗歌和散文的各门学科当中，黑格尔式的规定——正题—反题的方法，将一切事物说成永远转向其反面的做法，将一切事物说成相互冲突的力量形成的一种不稳定平衡的做法，真正改造了欧洲人的感受力和表现模式。

黑格尔的实际错误在于，他认定整个宇宙——万事万物——都是一种自我创造的艺术品，因此这种半生物性的、半音乐性的术语适合描述它。结果，他强加给人类许许多多错误的观点；例如，价值等同于事实，善的就是成功的，所有道德敏感的
103 人，无论早于他很长时间的前人还是后人，都反对这些观点，而且他们的反对是正确的。他犯下的一桩大罪是，他制造了一个硕大无朋的神话，根据这个神话，国家是一个人，历史是一个人，而且存在着形而上学的洞见能够查明的单一模式。他创建了一个先验的历史学派，这个历史学派不大看重普通事实，因为哲学家都具备高超的眼力，他们借助于一种理性的双重眼光，能够推导出所发生的事情，这种洞察力使他得以用某种精确的方法辨明已发生的事件，它与一般历史学家不得已而采取的那种令人遗憾的经验式的、有缺陷的、过分注重细节的方法正好相反。

尽管黑格尔的思想存在种种缺点，但他创建了一个庞大的思想体系，在过去很长一段时间里，这个体系一直支配人类的心灵。至于说自由，它在一个控制严格的模式里是不可能存在的。自由不可能存在，在这种情况下，顺从模式是惟一正确的自我表现，只要你所说的自由不可能在某种真空中行动，不管这个真空的空间有多么小，这个真空是供你作个人选择的，你在里面不受他人干扰。黑格尔式的自由完全是由征服或占有阻挠你的事物构成的，直到你征服和占有了一切，你就是世界的主人。在你做到这一步之前，你最好把你不得已而为之的原因理解成义务，不要去抗议、哀悼和抱怨压在你身上的那些可怕的负担，而要满心欢喜地欢迎它们。不过满心欢喜地欢迎负担可不是自由。

总有一些人想在某个严格控制的机制中寻求安全，想在某项严格的制度中找到他们合适的安全位置，而不是想获取自由。对于这类人，黑格尔说了几句安慰的话。不过，从根子上讲，这

是一场大混乱,历史命定了自由(根据我们对它的理解)等同于安全——归属于某一独特位置的意识,在这个位置上,你受到保护,躲避了种种障碍,因为你能够预见所有的这些障碍。但那不是我们说的自由:也许它是一种智慧、理解、忠诚、神圣的形式。自由的本质一直在于根据你选择的意愿去选择的能力,因为你愿意像这样进行选择,不受强制,不受胁迫,没有被一个庞大的制度所吞噬;为了你的信念而正确地抵制、不怕得罪人、挺身而 104
出,做这一切只因为它们是你的信念。这才是真正的自由,没有它,就没有任何种类的自由,甚至没有对自由的幻想。

105

圣西门

在所有预测20世纪的人当中，亨利·德·圣西门伯爵是最伟大的。他的著述与生平矛盾百出甚至乱成一团。他生前就被当做受过神启的疯子。他的文风很糟——时时闪现的灵感与大量幼稚和荒诞的想像混在一起。他死后声名鹊起。从他那里借鉴颇多的卡尔·马克思，将他贬低为所谓空想社会主义者之流的人物，这在很大程度上给人一种印象：圣西门虽然很有天分，但过于幼稚、愚蠢、偏执，不值得仔细研究。然而，假如将各种预言放在一起，将马克思的预测与圣西门的作一番对比，就会发现，结果竟然对圣西门有利。

终其一生，圣西门怀有这样一个念头：他就是那个最终降临世上拯救众生的伟大的新弥赛亚；在他生活的那个时代，许多人都有那种独特的感念。在18世纪末、19世纪初，妄自尊大、以弥赛亚自许的人物层出不穷，历史上还没有哪一时期能够与之相提并论。在这一时期，每个人似乎都自认为上天最终赋予了他独有的洞察力和想像力，注定用它们来解决人类的一切不幸。如果读一读卢梭的著作，你就会产生这样一种印象：虽说他认为已经有人先他一步，但只有他被赐予了终极的认识能力。读费希特，你也会有类似印象：你感觉他是在说，路德自然重要，基督自然重要，伟大的古希腊哲学家自然重要，然而，最终的启迪只能来自他本人——向人类打开那一扇扇已经被先前的思想家撬
106 开一半或四分之一的大门，是他的使命，他为此而献身，将这些

大门一劳永逸地猛然推开，是他的特权。

读黑格尔，你也会有完全相同的印象，黑格尔感觉到，他对前人的所有思想进行了总结和彻底综合，最后综合在一个庞大和谐的结构中，这个结构最终是人类一切智慧、一切知识的总和，这样一来，在他之后，他的门徒也好，所有的人类也好，他们只需算出结果然后加以应用。同样，在法国，在所谓的空想社会主义者圣西门、傅立叶甚至他们的继承人巴扎尔和勒鲁那里，你会得到这样的印象，他们在说："当然了，先行者还是有的；摩西是有的，苏格拉底是有的，基督是有的，牛顿或笛卡尔是有的，其他重要思想家，甚至天才人物也是有的。但这些人只是勾画出轮廓，他们只不过略加显示而已；他们得到的只是真理的一角。最终的启迪就是我现在必须对你说的。"虽说如此，圣西门依然不失为一位重要的而且实际上非凡的思想家。

让我列举一下他和其他思想家提出的具有同样原创性的学说。在人文科学这类精确性很差的学科里，很难将某种学说或观念归功于一个人。然而，如果与德国人相比，圣西门更像历史主义之父；圣西门真正批判了 18 世纪非历史的方法，提出了自己对历史的解释，而这正是 19 世纪初伟大的法国历史学派的渊源所在，他真正提供了书写具体的历史所使用的武器，而不是同一时期德国唯心主义者所提供的比较模糊的意识形态图式，这么说，问题不是太大。

他不仅是历史著述的先驱——至少在法国，在西欧可能也算先驱人物，而且他还开启了我们所谓从科技角度阐释历史这种做法的先河。这与通常和马克思的名字联系在一起的唯物主 107
义历史阐释不尽相同，但它确实是后者的根源所在，而且在某些方面，它是一种更有原创性……的看法。圣西门最早在现代意义上将阶级界定为经济社会实体，阶级取决于科技的进步——

机器的进步、人类获取、分配和消费产品的方式的进步。简言之，他是历史上严肃关注经济因素的第一人。此外，只要谈到有计划的社会，谈到计划经济，谈到技术专家治国论，谈到法国人所说的统制经济(dirigisme)，反自由放任；只要有新政；只要有倾向于某种理性的工业组织方式和商业，倾向于用科学为社会谋福利，总的说来，倾向于我们现已逐渐与有计划的国家而不是自由放任的国家联系起来的一切事实——只要有这类言论，这些随便散播的观念，最早都可以在圣西门未完全出版的手稿中看到启示。

还有，是圣西门而不是别人发明了精英治理社会这种观念，他采用了双重道德标准。当然这种观念在柏拉图以及其他思想家那里就露出端倪，但圣西门差不多是第一位站出来发表如下见解的思想家，他认为，让那些了解科技需要和当前科技种种可能性的精英人物来管理社会，而不是由民主来管理社会，这是很重要的；由于人类当中大部人蠢不堪言，由于他们主要受情感的支配，因此，启蒙精英的任务是，对自己奉行一套道德，而用另一套道德去反哺他们治下的臣属。这样一来，我们听到许多双重道德观念，例如阿尔都斯·赫胥黎或奥威尔笔下的邪恶乌托邦，其根源在于圣西门的那种闪着金光的、乐观的看法，圣西门本人可不认为这种双重标准不道德或很危险，他倒是认为，这是惟一的一条进步途径，惟一的将人类导向天堂大门的途径，与18世
108 纪的思想家一样，他认为这么做最值得，而且即将到达天堂的大门——如果听从他的看法的话。

他是18世纪诸如公民自由、人权、自然权利、民主、自由放任、个人主义、民族主义等口号最有力的攻击者之一。他之所以攻击它们，是因为他最先看到了(因为18世纪的思想家从未很清楚地看到)，由一群本身就知道向什么目标努力以及如何让人

类朝这个目标努力的明智之士所领导的社会,与最好自行管理而不是被管理这种观念是不相容的。当然他的选择是倾向于优秀政府的,但是他非常清醒地认识到,这就意味着自律政府行不通。他是第一位阐明这一点的人,这就是为什么他对 18 世纪(实际上还有 19、20 世纪)所有自由主义思想的攻击不仅具有现代的光环,而且的确有些新意。他好像是最先感觉到,在 18 世纪法国和德国大思想家非常浅薄和外表非常明晰的思想里,与对立面安然相处的信仰所产生的逻辑后果。

最后,圣西门是所谓世俗宗教的创始人,也就是说,他第一次看到,人不能单凭科技智慧生存;他必须想办法去激发感情与情感,激发人类的宗教本能。他是第一个(不是带着那种冷漠态度,而带着极大的狂热和热情,他天性如此)发明宗教替代物的人,所谓宗教替代物,就是那种世俗化的、人性化的、消除神学色彩的基督教的变种,在 19 世纪及其后,它的许多变种四处流行——它有点像康德的人性的宗教;有点像所有的伪宗教,略带宗教味道的所有道德规范,是为有理性的人所提供的、取代了过去盲目教条和反科学的神学黑暗的替代品。单凭这一点,就足以使圣西门成为对我们这个时代最有开创性、最有新见和最有 109
影响力的思想家之一——即便不是最有影响力的思想家;同我在演讲中探讨的其他思想家一样,他与我们这个世纪的关系,与 19 世纪相比,更为直接,这一点我还要证明。

让我们从历史主义这个观念入手,正如我在前面所说,他对这个观念的形成贡献极大。困扰圣西门及其同时代人的问题是法国大革命的失败。圣西门生于 1760 年,卒于 1825 年,为了说明他的观点的形成过程,我应当讲一讲他的生平。他出生于圣西门这个望族,大约一百年前,这个家族出过大名鼎鼎的圣西门公爵,此人著有《回忆录》,圣西门本人颇以家族为自豪。他甚至

将自家的谱系追溯到查理大帝。让我们引述一段他就这个问题写过的文字：

> 我写作乃是因为我有新思想。我利用它们在我脑海中已经呈现的形式把它们表达出来。我把它们交给职业作家去修饰。我是作为一名绅士、作为圣西门公爵的文学后人、作为韦芒伯爵的后代而写作的。所有做过和说过的大事都是绅士们做过和说过的，哥白尼、伽利略、笛卡尔、牛顿、莱布尼茨，他们都属于绅士阶层。拿破仑要不是偶然发现那个空出的王位，他也会写下自己的所有思想，而不是将其付诸实践。

这个例子很能说明圣西门夸大其辞的作派。据说，每天早晨他让男仆唤醒自己的话是："起来吧，伯爵先生——您还有大事要做呢。"

他年轻的时候，性情喜动不喜静，禀性耽于想像，生就一副热心肠，他跑到美国，加入大陆军，在华盛顿将军麾下参加了围攻约克镇的战役。在美国解放战争之后，他南下墨西哥，此前他已经萌生了这种思想：必须通过大规模的科技规划来改造社会，他试图劝说西班牙驻墨西哥的总督开凿巴拿马地峡，挖一条运
110 河，他认为，这样可以大大促进那片水域的贸易。当时这一想法还很不成熟，引不起人们的丝毫注意。从墨西哥他又去了荷兰，他鼓动荷兰人向英国殖民地开战；他又从那里去了西班牙，在西班牙，他呼吁开凿一条运河沟通马德里和大西洋。他满脑子都是利用自然为人类服务的想法，不费什么代价而有所得——开凿运河，让河水，自然本身，去完成无须人类白白劳身费力去完成的工作。这些想法都没有实现；事实上，快要完工的西班牙运

河，因法国革命而功亏一篑。

在法国大革命当中，当然他最同情改良者。他曾是大数学家和论说文作家、百科全书的编者达朗贝尔的学生。他与18世纪末百科全书派的一些人物有良好的个人关系，当时他正决心成为18世纪启蒙人士的殿军。他需要放弃伯爵称号，他自称“好人先生”。他参加了大革命，站在叛乱分子吉伦特派这一边。不久革命发展到了恐怖阶段，由于出身贵族——他的名字便是依据，圣西门几乎招致逮捕。别人被误当成他给抓了起来，得知这个消息后，圣西门以他惯有的作派，立即去自首，以开释那个遭监禁的无辜者。他神奇般地活过了恐怖时期，当他重新露面的时候，热情不减当初，他重新置身于生活的洪流之中，他的大理论便是，他想改良人类。如果具有如此高尚的品格和高超的能力，如此精湛的才智和深刻的智力、如此一丝不苟地关注真理的人士所构想出的这些令人心仪的想法，其结局竟然是断头台上的屠杀，那么，显然是世间人事出了严重错误。可是，为了改良人类，人们必须去了解，去学习，去研究一切科学和艺术，不仅如此，人们必须饱尝生活经验的甘苦，人们必须理解美德和罪恶
的真正本质，为了做到这一步，人们必须拥有尽可能多的生活经 111
验。人们必须尽可能地接触生活。简言之，人必须活着。要活着，就得有钱。但圣西门的产业已经因发生革命而被没收。结果，他致力于金融投机，参与销售被没收的贵族的财产，赚了一大笔钱，这笔钱却被他的德国合伙人雷登男爵给骗走，结果，他又回到了革命之初的状态——一贫如洗。

到这时为止，他已经经历了富有意义的生活。他曾大摆宴席款待他认为是当时最有趣的人物——物理学家、化学家、生理学家、数学家，希望从他们那里学到那些行当的奥秘。他已经从达朗贝尔门下了解了一些数学知识。他在晚年抱怨说，这些科

学家吃了他的饭，天下之事无所不说，可就不谈他想向他们询问的科技。不过，他还是从各处得到了一些零碎的知识，成了一个典型的、富有想像力的自学成才者。他的脑子里永远乱成一团。在他的著述中，最有深度和最为精彩照人的思想与绝对无意义的东西交替出现。例如，你开始读他早年写的一篇有关海洋自由的文章——他在这方面提出过政治理论，可是突然之间，你还不知道是怎么回事儿，就发现他在探讨重力，而且他不仅谈的是牛顿所说的那种重力，而且是一种相当神秘的重力现象，它既能够影响思想领域，又能够影响物质领域。当你还以为自己在读中世纪的历史掌故的时候，突然被告知，整个人类与个人很相像（这种观念也见于帕斯卡的著作），当前人类的年龄是 40 左右——介于 35 与 45 岁之间，他又说，法国人的年龄大约 21 岁左右。最有趣的是他对人类从古典阶段发展到基督教中世纪阶段的见解，你正在读这个地方的时候，突然被告知，发明多神信仰的荷马，也发明了民主，因为奥林匹斯山上有民主，民主就是这样出现在人间的。

112 不过，且让我们抛开圣西门思想中这些荒诞、天真和可笑的方面。他对于法国革命失败原因的假说，或许是当时最有创见的。每个人都根据自己的观念解释这场灾难。这场革命为什么会失败？自由主义者说，是因为恐怖，换句话说，因为革命者还不够自由，他们没有充分尊重人权。正统派、宗教界还有保守派人士则说，是因为人们打破了传统，或不信上帝的话，而上帝的幽灵天使去光顾那些更喜欢自己独力无助的人类理性而非神圣信仰的人。社会主义的狂热信徒（像巴贝夫这样的人）说，因为革命还不彻底，因为本应平等分配财产，因为，简言之，虽说应当有自由，可是没有经济上的平等自由是没有意义的。还有其他许多解释。圣西门的解释在某种意义上与黑格尔的解释相似，

可是他的解释远比黑格尔的具体，他主要着手处理的是实际发生的、活生生的人类和现实的历史，这与黑格尔处理的那些庞杂模糊的形而上学观念形成鲜明对比，这些形而上学观念很像哥特大教堂的阴影，而黑格尔似乎永远居住在这样一座教堂里。圣西门说，这是因为别人没有读懂他，在早期著述中，他就开始提出自己的历史观。正如我在前面所说，他的确是准唯物主义解释之父。在他看来，历史是活人尽可能地丰富多彩和全方位发展自己能力的一段故事。为了做到这一点，他们利用自然；为了利用自然，他们必须拥有工具或武器。结果，他们的想像力，他们的发明能力，他们用于思考和选择的一切能力，都用于发现最佳的武器，来征服自然和满足他们欲望、迎合他们意图以及他所谓众人利益。

这样一来，武器发明本身创造了所谓科技进步。而科技进步本身又创造出阶级。它之所以创造出阶级，乃是因为拥有武器的人能够支配那些没有武器的人。马克思就是从圣西门那里借鉴了这个非常简单、基本的思想，即便它不完全来自圣西门，
但也不是来自别人。一旦那些有本事、有天分、高高在上的人联 113
合成为一个阶级，他们发明了工具和武器，他们借此能够攫取更多的东西，与别人相比，他们从自然那里获利更多，而其他人逐渐受到这个高高在上的精英阶层的支配。他们受支配的时间并不会很长，因为他们最后会造反，他们开始不满，他们认为，只要允许他们发挥想像和理性的作用，他们就能发明新东西，借助这些新东西，他们不仅能够从自然那里得到比现在多得多的东西，而且他们也许还能推翻这个精英阶层的统治。同所有精英人物一样，这个精英阶层会逐渐过时，他们的思想变得僵化，他们意识不到下层阶级暗中的发明和发现；而且，由于他们长期依附生产武器(如果有人可以这样说的话)，或者说过度依附不再适应

新武器的经济生活形式，不再适应桀骜不驯、义愤填膺、积极主动、想像丰富、雄心勃勃的奴隶们正在完善的新的科技进步，到时候他们将被这个底层阶级推翻，这个底层阶级会逐渐掌权，只不过他们剥削、利用的人逐渐也会让他们下台和过时。

就某些方面而言，这与马克思主义的唯物主义历史观几乎同出一辙，可是，圣西门并没有说马克思所说的话，即，一切思想观念都受分配或生产状况，受经济因素的支配。他的确认为，只有当思想能够满足某种利益的时候，它们才会产生。就这种意义而言，人们作出发明和发现，进行思考，创建数学或创作诗歌或随便什么东西，只是对他们所在时代一般状况的一种反映——只有这时候，这种事情满足他们特有的冲动，这些特有的冲动在一定程度上受经济环境以及人们生活方式的限制。不过，他认为，这些观念产生的独立性影响，要比马克思主义者赋予它们的多得多，因此，他认为，发明，尤其是阶级，既是思想的产物，也是科技进化本身的产物。例如，他认为，奴隶制这一观
114 念产生于这样一个时期：当时人们意识到，如果他们能够利用奴隶替他们工作，他们就会有更多的闲暇时间；类似地，废除奴隶制也不完全是经济环境造成压力的结果——因为使用奴隶已经很不划算，这是马克思主义的典型解释——而是因为基督教的兴起。基督教本身可能与它从中诞生的经济世界有一些关系；然而，实际废除奴隶制的，正是基督教思想——主要是宗教的、精神的、道德的思想，当时要不是产生这些思想，奴隶制就不可能废除。因此，圣西门极力强调天才人物在历史上的作用，他强调如下事实，即，要是没有天才人物，要是不赋予他们发挥作用的机会，简言之，那些以其犀利的见解、丰富的想像力渗透和理解他们那个时代的环境的大人物，如果不给他们的思想以用武之地，进步就会延迟。进步决不是自动发生的，它决不取决于阶

级冲突或科技进步的某种必然机制。

从这一点出发,他发展出这样一种观念,必须将历史理解成人类为满足各种需要而进行的一种进化过程,正因为这个原因,需要不同,满足也就不同。因此,18 世纪愿意给中世纪或更早时期作出教条式的判断,称它们为黑暗、无知、偏见、迷信充斥的时代,空无一物的时代,与 18 世纪降临的理性主义曙光相比的确不足称道和令人生厌——这彻头彻尾是一种无视历史和毫无根据的看法。

凡事必须根据其历史背景作出判断。这个观念,我们今天耳熟能详,简单得很,可在 19 世纪初,它却鲜为人知。凡事必须根据其历史背景进行判断:这一点圣西门说得比赫尔德清楚。我们所谓的黑暗的中世纪,在他们自己看来并不黑暗。在中世纪,人们的需要与我们不相同,对于一个时代是应当肯定还是否定,它应当受赞扬还是责备,认为它伟大还是渺小,进步还是反 115
动,要根据它是否满足当时的需要这条标准来判断,而不应根据与那个时代大相径庭、后世的需要来判断。圣西门说:我们总听到这种进步观念,但我们知道的进步是什么?使 18 世纪胜过 17 世纪,17 世纪胜过 16 世纪,16 世纪胜过 15 世纪的这种势不可挡的进步是什么?有人告诉我们,这是因为人们从自然中学到了东西,因为人们使用了理性,还有,为了共同的善做了一些更重要的事情——但他说,这些说法都很含糊,我们不知道人们用理性指什么,用自然指什么。他说,且让我为你们提供一些标准吧,它们比较具体,我们可以用它们来正确地书写历史。他真是言必信、行必果。他罗列了四条标准,每一条都蛮有趣。

第一条标准是:进步的社会就是能够最大限度地满足绝大多数人需要的社会。只要做到这一点,只要能够最大限度地满足需要,就是进步的,这是圣西门始终坚持的重要理念。人类有

某些需要——不一定需要幸福、智慧、自我牺牲或其他什么东西——他们想得到的就是满足自己。对于这些需要应当满足，而不应问为什么，任何能够丰富多彩和全方面发展这些需要的东西，凡是能够全方面促进个性最佳发展的，都是进步的。

第二条标准是：任何进步的东西都会给最优秀者达到顶峰的机会。在他看来，最优秀者就是最有天分、最有想像力、最聪明、最深刻、精力最充沛、最活跃的人，那些尝遍人生甘苦的人。在圣西门看来，人的种类不多：改进生活的人和反对改进生活的人，想坐享其成的人和想为人们服务的人——想无所作为的人，
116 想满足需要的人——还有那些喜欢低调行事、任由事物沉沦的人，这类人反对混乱，总的说来，他们愿意息事宁人、多一事不如少一事。

第三条标准是，能够为反叛与入侵提供最大限度的团结和力量的东西，就是进步的；第四条标准是，看它是否有助于发展、发现和文明。例如，闲暇时间有助于发明、发现和文明——有助于发明书写或诸如此类的东西，这就是为什么当年奴隶制曾经是一个进步制度。

这些都是具体标准，圣西门说，如果你根据这些标准来判断历史，那么摆在你面前的情况就会迥异于18世纪启蒙运动的教条主义者向你提供过的。例如，假如你想过教皇格利高里七世或圣路易当时的所作所为，那个黑暗的时代就不再黑暗。这些人毕竟修建了道路，排干了沼泽。他们修建医院，教大部分人读书识字。最主要的是，他们维护了欧洲的统一，他们击退了东方侵略者，他们让6000万人口文明开化，6000万人口以统一的方式生活，生活在大致相同的政权之下，他们能够共同和谐地发展。这绝不是一个黑暗时代；与后来的时代相比，对于生活在这个时代的人而言，这个时代决没有那么支离破碎、那么混乱迷

惘，那么令人心灰意冷。一个时代是进步的，表现在，其中大部
分人可以尽可能地做到那一特定阶段允许他们做的事情。所谓
黑暗时代竟然是人类在那个时代和在那种科技发展条件下获得
最大可能发展的时期。当然，这一切都已经过去，这些制度已经
过时，因为他们已被取代。新发明问世了，新发现也出现了，新
的天才人物到来了，他们通过激发人们的头脑，自发地创造出新
需要。旧制度不能满足新需要，或成为既得利益者；旧制度压制
那些需要，试图抑制它们、限制它们、阻止它们，从而成为进步的
障碍。旧制度最终成为明日黄花，摧毁它们、遗弃它们的人出现
了。这就是革命。革命意味着，有人必须挺身而出，扫除现已彻 117
底陈旧落伍的东西、不再有用的制度，这项制度再也不可能像过
去那样据说可以带来好处。因此，在圣西门看来，历史是他的门
徒们所说的有机时期和批判时期循环往复的变化。有机时期是
人类联合一致、和谐发展的时期，当时掌管人类事物的人总体上
是扶植进步的——这种进步就是，尽可能为绝大多数人提供机
会，尽量满足他们的需要，不管这些需要是什么。批判时期是这
些安排已经过时、这些制度本身已经成为进步障碍的时期，这时
候，人们感觉到，他们想要的不同于他们正在取得的，这时候有
一股新精神要打破依旧禁锢它的旧瓶子，例如，圣西门认为自己
所在的时代就属于这种情况，过时的封建框架还在非常可笑和
人为地束缚着工业时代。

批判的时代是破坏压倒建设的时代。在圣西门看来，它是比较低劣的货色，不过它是不可避免和必要的。例如，在探讨18世纪和法国大革命的促成因素时，他说，法国革命实际上是由律师和形而上学家们发动的。这些人本质上是破坏者。律师都干了些什么呢？律师搬弄诸如绝对权力、自然权力和自由等概念，而自由总是一个否定性概念。乞灵于自由就意味着，有人

要从你那里拿走你千方百计发明理由来保留的东西。简言之，整个人类或大部分人开始面临一种新的处境，这个新处境提供不了那么多让人赖以生存的东西，你感觉受到严重束缚、受到压抑，所以你就接触那些被称为律师的专业人士、被称为形而上学家的专业人士，为的是做到单凭自己无法做到的事情，即，用各种手段从统治阶级那里夺取你自己单凭暴力无法得到的东西，
118 因为你太弱小了，没法强迫他们把东西交出来。所以说，律师就是那些为了击败老掉牙的政府机器、依然窒息绝大部分人的过时旧传统而制造各种理由的人；形而上学家，尤其在18世纪，就是那些执行非常必要的、瓦解旧宗教任务的人。圣西门说，当年基督教可是庞然大物，像犹太教一样，但是它必须发展，它必须前进。如果它静止不前，它就会溃决，就会被推翻。这就是为什么，在所有宗教大改革家当中，他最不喜欢路德。在他看来，路德过于拘泥他的独特信仰，而他的独特信仰无疑是推翻天主教所必需的，圣西门认为，在路德时代天主教多少已经陈旧过时、具有压制性。路德用《圣经》这一本书取代了天主教，成为人们虔信的对象。毫无疑问，对于地中海东岸一个小国处于半游牧状态的犹太部落，《圣经》还是很适用的，可是它无法应对各民族的发展。这就需要灵活性、不断变化、不断前进。罗马天主教会，不管人们怎么反对，它还是有灵活成分的。毫无疑问，在某些方面它是反动的，在某些方面是压制性的、不公正的，可是它不间断的法律拟制(legal fiction)[1]，它断言权威的来源不在于一个一成不变的文本，而在于一个不断变化的人类制度(人类的制度说到底是一代又一代的人组成，每一代人都与前一代有些不同)，天主教会使自己具有充分的灵活性，从而能够极为成功地

① 指法律事务上为权宜计在无真实依据的情况下所作的假定。——译注

引导人类走过中世纪。而这正是路德所终结的。他破坏了欧洲的统一性，他将宗教与某种一成不变的东西捆绑在一起，他维护私有的、绝对的原则。要是有什么东西让圣西门深恶痛绝的话，那就是绝对原则的观念——没有哪一样东西是静止的，没有哪一样东西是绝对的，万事万物都在演变，万事万物都向时代的运动、人类演化、新发明、新发现、新思维、新灵魂、人类逐渐产生的新的心灵作出反应。结果，总的看来，圣西门是亲天主教的和反新教的；但他到最后也不是正宗的基督教徒。

至于法国革命，那是怎么一回事儿？那只是在一段漫长的
精心准备时期结束之际爆发的一场革命。工商业的发展、剧烈 119
的经济变化，至少在 17 世纪末就已经发生了。不过统治者没大注意到这一切。由于倒行逆施的统治者还生活在传统的过去，没有认识到一个新的工业时代正在来临，也没有认识到中产阶级现在是实权派（圣西门在探讨他所说的实权的意义以及实权派时，最有说服力或洞察力），法国政府，与别国的政府一样，没有与这些变化保持同步，没有相应地调整他们的安排。结果，当财政部门呼吁国家伸出援助之手时，它已经破产了。此时掌握实权的第三等级（虽说它还没有认识到这一点），突然意识到自己不需要妥协。它有了权力：它必须要做的就是使用这份权力。

简单说来，圣西门将这场革命解释为中产阶级的阶级意识的兴起，他们意识到自己的真正地位，以及如下事实：它们只需清除极少数简单的规则、彻底被空心化的先前的统治阶级，就可以满足自己的要求，先前的统治阶级——教士，贵族和军队——一直骑在他们的肩膀上，压制他们，这种情况无法再以国家的利益为理由应用于新世界。那么律师，他们发挥过什么作用？他们向新兴的资产阶级提供了观点、口号；但任何口号都会随时间的流逝而过时，他们提出的口号“一切权力为人民”，“人类自由”

等等，像他们所反对的反动势力的口号一样空洞。毫无疑问，他们执行了一项非常必要的任务：白蚁的任务，在旧建筑物下钻孔，使之必然倒塌。他们是清扫工，是掘墓人，他们应当做的是移走坍塌过半的旧政权，可他们不打算建一座新堡垒——那份工作需要具有创造性的人，需要的是建设能力，而不需要那些以智取胜、玩弄讼师伎俩、在审查制度下狡狯弄文写小册子的人才，不需要狡猾奸诈、最终心胸狭窄的律师——他们的心思没有放在将来大规模的建设任务上。可是，由于律师是下层阶级惟
120 一依赖的人，因为，是他们写出了革命小册子，让他们掌权，革命就失败了。革命本应由那些真正的新人去领导，他们是新兴的大商人、新兴的大工业资本家、新兴的大银行家，他们是属于现代世界的人。

圣西门最有新意、最有洞察力和最有创造性的一个思想就体现在这里。每一个时代都有权力的分配。有重要的人物，有不重要的人物。有代表即将到来的新事物的人，有代表行将就木的旧事物的人。在中世纪，封建领主代表进步的原则，因为他们保护农民，而在当时，农民是人类所需要的商品生产者。他们保护农民不误农时，总的说来尽他们所能维护那个秩序。军人，还有传教士，也是那个秩序所需要的。当时基督教是一股巨大的进步力量，只要它是进步力量，传教的教士们就是进步的，更多地传授满足时代所需要的事物、而不是罗马宗教或希腊宗教或犹太宗教所需要的事物，这样的人都是进步的。但他们过时了，他们已让位于迥异于他们的一类人。今天，重要人物不是教士、不是军人、不是封建领主，而是完全不同的一类人：科学家、工业家、银行家、专家——最终代表科学和工业的人。科学和工业已经站住脚，但是，我们要想组建一个满足人类需要的世界，惟一的办法是，最有效地应用科学，也就是说，去创建最终将在

世上崛起的伟大的、新的规章制度——商业、工业以及最重要的信贷银行业。

圣西门对于银行家的重要性极为痴迷,因为他太喜欢玩历 121
史类比这种游戏了,他受以下观念和事实影响太深了:历史的观念,发展和演化的观念,凡事都非静止不动,一个时代的所有事物都对应于(决不完全等同于)另一时代的某些事物。例如说,他经常问,在他所在的时代,哪些人对应于中世纪时代(或罗马帝国)促成统一和中央集权的人物。罗马人之所以伟大,乃是因为,他们几乎君临所有人类,而且他们的法律是普适性的。中世纪之所以伟大,是因为,教会控制了整个世界,教化整个世界,从而防止出现冲突、防止出现地方主义、防止出现在圣西门眼里最严重的罪恶行径——类似于洪水泛滥,人类的资源沿孤立的、私有的、个体的方向彻底毁灭。那么现在是谁在发挥这种职能呢?他说,是银行,信贷是一股强大势力,是将大家维系在一起的那股强大的、无所不在的力量,凡是轻视它的人、反对它的人、人为离开它也行的人,都会被它给毁掉。世界上最强大的力量是国际金融的相互联系。但圣西门并没有攻击它,并没有把它当做吸食人民血液的一种压迫性制度而反对它(例如当时的科贝特和西斯蒙第倾向于这种观点),相反,他欢迎它,认为它是一股具有极大吸引力的、发挥集中、联系作用的力量,因为在他看来,统一是最重要的。

人类得以发展的惟一途径是,合理地集中人类资源,所以,人类拥有的每一件物品、每一种艺术、每一件礼物、每一个灵感,都不应浪费,而应得到最佳应用,朝着它可能得到最佳利用的方向努力。凡事统一总比分裂好。俯首听命于愚蠢的统治者已经是坏事一桩,但更糟的是出现一团乱局。圣西门,同 17 世纪英国革命后的霍布斯一样,主要被无意义的流血牺牲、暴力、暴民

横行街头、头脑疯狂的雅各宾派给吓坏了,雅各宾派脑子里装的都是那些玩弄辞藻的律师提供的空洞口号,律师们并不清楚自
122 己所生活的时代。圣西门崇拜工业家、银行家、商人,他把社会看成了一个庞大的商业机构,类似于帝国化学公司(ICI)或通用电气公司的这类商业机构。在他看来,国家已经成为过时的事物,虽说有时候需要它去保护个体,免受教会势力的侵害。接下来,他突然评论说:过去神职人员当然冒充科学家;但现在神职人员已经声名扫地,不需要进一步防范他们了。因此,国家身上有用的、有创造性的东西已不复存在,国家本身已经变得僵死、压抑和没有必要,而在过去,那些创造性的东西在没有利用教会那只死手的情况下推动了经济社会和精神生活的发展。因此(他非常坚定地说),我们所需要的只是已经成为一种工业企业的国家,我们都是其成员,它是一种庞大的有限责任公司——或者是无限责任公司,或许正如柏克曾设想的那样——柏克也是满脑子历史意识。圣西门不仅要求柏克所说的"所有科学上的合伙关系;一切艺术上的合伙关系;所有美德上的合伙关系",虽说圣西门对此颇为相信,他还要求最有实际意义的合伙关系(在这种意义上,柏克所谓的国家决不是一种合伙关系),像商业贸易、棉布贸易上的合伙关系——这正是柏克所反对的——商业上、工业上、销售人类所需商品上以及知识上的合伙关系,没有这种合伙关系,人们什么也做不成。

那么社会的目的是什么?圣西门说,好吧,有人告诉我们,它是共同的善,但这种说法太模糊。社会的目的是自我发展,社会的目的是"为了满足人类的需要,在艺术和各门手艺中,最佳应用科学所需要的知识、传播这类知识、发展和最大程度地积累它的果实,也就是说,在所有单独活动最有用的组合中,在科学领域,在各门艺术和各门手艺当中,做到这一点"。在向亚历山

大之类人物表示充分的敬意后,他说:阿基米德这样的人物万
岁。换句话,他向军人、教士和国王表示了充分敬意。这些人现
在已经不再重要,同身强力壮之士和占星术士一样成为过时人
物。我们需要的是科学家和工业家,因为在他们的领域可以发 123
现知识和当前的需要。有了这些人才能成事。事实上我们就生活在他们的统治之下,虽说我们对此一无所知,他们也对此一无所知。他们本人非常愚蠢地服从封建残余势力,他们并不知道,只要他们动一动手指头,就可以赶走封建残余势力。可是为什么我们还容忍这种情况发生呢?整部历史讲述的都是人类可耻地剥削人类的故事,这是一种非常可怕的浪费。人类本来可以利用自然,他们何必浪费自己的精力去剥削其他人呢?当一群人去压迫另一群人时,无论是压迫者还是反抗的被压迫者,都浪费了太多的精力。让压迫者停止压迫,让抵抗者停止抵抗;让他们共同致力于利用人类财富——自然——的神圣任务当中,建立、创造、形成一种物质性文化。因此,圣西门颂扬的是生产,是组织。

至于说权利,“权利”是一个非常空洞的词:只有利益存在。利益是人类无时不想得到的东西。给人类带来利益是生产者之职事。人可分两大类:无所事事的人和辛勤劳作的人,游手好闲者和生产者,有的时候,他称他们为好逸恶劳者和工作者,所谓“工作者”,他好像不是指体力劳动者,也就是无产阶级;他指的是所有工作的人,其中包括经理、工业巨头、银行家、工业家。

首先,我们必须有专业人员而非业余人士。贫穷总是源于无能,我们必须用协同一致的计划来取代竞争所造成的骇人听闻的浪费:我们需要为社会制定一个中央集权的工业计划。我们想用联合取代竞争,我们想要劳动,劳动必须是义务性的,如果有必要的话,因为劳动是人的目的,我们要抓住一切机会尽可

能地推动科学研究以及艺术的进步，因为，除非人类的想像力被艺术家、被那些以打动人的情感为职事的人激发起来，否则什么也不会发生。在人类进步这个巨大的过程中，艺术也发挥了它
124 的作用，这个进步过程包括控制和限制人类的情感、人类的激情、人类的精力，朝着当前时代已经很接近的目标前进，即建立一个庞大的、自动发挥作用的工业制度，在这个制度之下，每一个人都丰衣足食，没有人处境悲惨。而且人类的所有弊端终将消失。为了领导这一制度，我们必须有精英人物，因为人民太忙，创造不出这一制度，而且他们太忙不能亲自管理——在此，他的言论很像18世纪的百科全书学派。

这些精英都是哪些人呢？在其漫长的生涯中，圣西门的观点有所改变。一开始，他认为，这些精英人物应当是科学家。后来，他改变了观点，认为他们是银行家和工业家。早年时代，他构想出所谓“牛顿委员会”这样一个神秘机构，这是一种国际合作性的或科研性的学术机构，依靠公共捐赠和秘密投票制度来管理，它以某种不可思议的方式把艺术家、工业家和数学家组织起来。到最后，他又想出一个议会，由三个部门组成。第一个部门是发明部，里面的工作人员是工程师和艺术家（画家、诗人等）、生产者、思想者，无论在科学还是在艺术领域最先闪现天才之光的人。第二个部门负责审核和细查；它由数学家、物理学家、生理学家等人组成。最后一个部门由行政人员组成——工业家、银行家，他们都是实干家，他们清楚自己所处时代的本质，因为，为了生存而进行的无条件的斗争、竞争的绝对必要性已经教会他们什么东西能做，什么东西不能做。

他还有其他各种计划，这些计划针对的都是同一件事——我们必须生产。我们必须生产，我们必须发明。创造性是伟大的口号。每一个人都必须尽可能全方位地实现自己。中世纪时

期盛行一种观念,根据这种观念,肉体应当忍受折磨,人类理想在于某种自我克制,在于主动摒弃欲望,追求内在的生活,逃避肉体的各种诱惑以及外部世界施加种种邪恶影响——让那个观念永远石沉大海吧。基督教的教义宣扬,我们将在彼岸世界得到报偿,而在此岸世界,肉体是屈从于精神的,这条教义必须废除;必须引进肉体与精神之间的和谐。没有物质的大发展,精神 125
就不可能发挥作用;没有一场精神上的大觉醒,没有一个接一个天才思想的出现,没有人类在全方位取得的进展,就不会有物质方面的发展。这幅景象很像丁托列托笔下的天堂:一大群幸福的人手拉着手,围成一个大圆圈,他们兴高采烈、满心欢喜一个劲儿地跳舞,他们所有的能力、所有的欲望、所有的爱好,都得到了极大地——过度地——满足,使他们满足的是物质的丰盛,而物质的丰盛正是那些不再受古代制度和可笑的法律压迫和限制的工业家和银行家所能带来的。

当圣西门说到精英必须奉行双重道德标准的时候,他的话里带有很现代的口气。例如古埃及的祭司,他们是早期的和最初的精英人物,他们自己相信一套,而教给芸芸众生另一套,这真是了不起。这么干很好,事情就应当这么做,因为不能指望人民马上就能看到真理,而是必须逐渐来调教他们。结果,我们必须有一些工业家、银行家和艺术家构成的群体,他们逐渐脱离开人类,他们逐渐要求自己在工业社会中发挥应有的作用。这是一种很熟悉的新封建主义。共产主义得以安身立命的那个伟大的说法——“各尽所能”——来自圣西门和圣西门主义者。另外,当斯大林说,艺术家(例如小说家)是“人类灵魂的工程师”,他们做事是为了解决具体问题而不是纯粹为了追求形式,艺术的目的不是为了艺术本身,而是为了塑造和影响人类,这就是一种圣西门主义思想。因此,每个人都必须是工程师,无论是无生

命物质的工程师还是人类灵魂的工程师。如果做到了这一步，我们就不可能遇到许多过时的、无法理喻的形而上的信条来阻碍我们。因此，圣西门设计出反民主的方案，因为靠民主做不成任何事情；伟大的计划无法完成，除非有理解他们所在时代的明智之士，权力都集中在他们手里，他们能够像专家那样做事，因
126 为只有专家才能将事情办好。只有专家才能将任何事情办好，专家永远不应被推翻，法国大革命推翻了专家，其后果是流血、混乱，还有人类可怕的倒退。

同样，自由也是一个荒唐可笑的口号。自由总是混乱无序；自由总是某种否定的东西，反抗外来的压迫。可是，在一个先进的政权之下，一切都是进步的，没有压迫，也就没有要抵制的东西，就无需使用大槌子了。自由总是一种爆破的炸药，可是，在一个建设性时期，在一个创造性而不是破坏性的时期，炸药派不上用场——无论如何不能用于那种目的。所以他大声疾呼的都是自由如何危险、必须加以镇压之类的话。

他以同样的态度来对待自由放任政策。有一段时期，他曾信奉自由放任政策，他是被他称做“神圣的斯密”那个人的门徒；可自由放任政策也会导致绝对的混乱；除非我们有计划，从中心出发指导事物，否则事情不可能办好。结果，我们看到了一个令人生畏的、庞大的新封建等级制观念，银行家处在等级阶梯的顶端，工业家的位置偏下，再往下是工程师和技术员，然后是艺术家、画家和作家。每一个有想像力的、有一技之长的人都在这个等级制阶梯上有一席之地，在这个庞大的、新的封建政权下，一切都是严格遵循秩序来安排的。这就是取得进步的办法，这就是军队行进的办法，在圣西门看来，我们就是一支部队，整个历史就是一支部队，他或多或少这样称呼。

同样，他激烈地反对平等，他认为平等是受压迫的大众发出

的十分愚蠢的呼吁,它与理性的政府安排的世界无关。我们要管理的不是人而是事。管理事物即意味着引导我们走向一个正当的目标,那就是尽可能用最佳的——最有效的办法去满足各种愿望。如果这是人类目标的话,那么,呼声很高的要求不应是平等、自由,而是博爱——因为四海之内皆兄弟。

这就将我带到圣西门思想的最后阶段,他的新基督教(nouveau christianisme)。在生命旅程行将结束之际,他感觉到,需要 127
一种偶像崇拜,因为我们单凭科技无法获得认识;人的信仰必须集中在某件事物上。他说:想一想西塞罗时代,罗马宗教衰亡,但其庙宇依然有人光顾,西塞罗认为应当保留罗马宗教的外壳,虽说他本人已不再相信其内核。这是办不到的。现在许多人不相信基督教的上帝,不相信基督,不相信任何教义,但他们却极力利用教会,因为他们认为,教会可以抑制人类邪恶本能。可是,在信仰衰微、教会即将垮台之际,宗教可就没有用了。皮之不存,毛将焉附。因此,我们必须创建一门新宗教,它是符合时代需要的一种新信仰。黄金时代摆在我们面前:正是一个盲目的传统让我们看不到它;我们向它快步走去。我们的后辈将到达那里;他说,至于我们,任务是披荆斩棘,开辟道路。

我们该怎样开辟道路呢?这一点,他说得并不太清楚。首先应当以联合和爱为手段。如果人类能够理解彼此的需要,相互认同,那么他们就会充分发挥出创造性想像力,尽可能多地和尽可能和谐地去生产符合每一个人需要的商品。圣西门死后,这一门派的领军人物昂方坦说:“你中有我,我中有你。”当这个学派去巴黎郊区生活的时候——因为它已成为一个宗教流派,他们给自己设计了一种特殊的束腰外衣,只有在后面才能扣上,这样一来,圣西门主义这个小门派中的每一位成员都要依赖他人。这是一种合作的标志,而不是竞争的标志,雷蒙·博纳尔有

一幅精美的油画，作曲家费利西安·戴维穿着一件圣西门主义者常穿的束腰外衣，外衣前面绣着一个很大的“D”字，“D”字里面的细线很像竖琴的琴弦。圣西门主义者喜欢中世纪的浮华虚饰，他们想从工业角度重建中世纪的等级制：这的确是圣西门主义有创见的地方。

无论何时，只要有人试图利用科学来解决人类的问题，从而
128 建立一个和谐的社会，就会清楚地看到圣西门主义对我们的影响，当然，这里的人类问题不同于 18 世纪，当时所面临的是解决恒定不变的常在问题，所依据的原则也是恒常不变的，因为它们铭刻在人们心中，因为它们可在自然中发现，或者通过形而上的洞察力或通过任何手段发现它们；可是所依据的价值观本身却随着时代的演进而演进。我们问，究竟是哪一种发明影响了其他发明，哪些人影响了其他人，必须让整个人类社会和谐一致，必须从这个和谐的社会中创造出某一种有计划的实体，不允许人类放任自流，不能因为他们想怎么干就让他们怎么干，因为这很可能影响他们的能力得以实现所在的事物状态——只要他们有所认识的话，这就是圣西门主义思想。例如，它在美国的新政或战后英国的社会主义政府中呈现出温和的、人道的形式。它在指令性计划的法西斯主义社会里呈现暴力的、无情的、残酷的、狂热的形式。在这类社会当中，出现了一种新的世俗性宗教观念，这个世俗性宗教是安抚大众的麻醉剂，敦促他们接受他们可能在理智上无法理解的思想，这个观念也来自圣西门。我们都是滚滚前进的历史激流一部分，因而不存在绝对的理想，任何理想都要根据它的完善程度得以估价，根据它满足当前需要而不是过去某一时代或未来某一时代需要的程度作出估计，以上这一观念与历史就是不断变化的科技的历史这一观念合并在一起，因为科技代表了人类精神最为活跃的那一部分，人类将被分

为两类：工作的人和无所事事的人，游手好闲者和生产者，积极的与消极的，主动实干的和被动受影响的。

整个观念的核心是科学或科学主义——它笃信，除非在严格的纪律之下、由那些理解什么是构成世界的物质、人类和非人类的人去做事情，否则就会导致混乱和挫折。只有精英人物才能做到这一点。精英人物只能奉行双重道德标准，一套为自己，129
一套为别人。自由、民主、自由放任的个体主义、封建主义——所有这些没有多大意义的形而上的观念、口号、词语，必须撤出，给某些更明晰、更大胆、更新的东西让路：大商业、国家资本主义、科学组织、世界和平组织、世界议会、世界联邦。这些都是圣西门主义性质的。

圣西门不相信革命，因为他已经见过一场革命。他相信诱导的力量。不过革命不需要成为诱导的手段。他最为深切关注的一件事就是，人类本身最终应该满足自己的愿望。他在临终之际对自己的门徒说："有一种事情我想和你们说：彼此相爱，彼此相助。我这一生可用一条思想作出总结——保证所有人的能力得到最自由地发展。"还有，"应当建立工人政党[他认为应当由从事生产的'工人'来建立]——未来是属于我们的"。后来工人的政党建立起来了，不过它可能并不完全像最开明、最慷慨、最乐观和最终属于最天真的圣西门所相信的那样。

圣西门在临终之际嘱咐朋友以及整个人类的这番话中，谈到了博爱、爱和联合以及组织，那么自由在什么地方呢？这不是他所说的18世纪的律师们所使用的空洞的自由，用于反击封建主义残余的自由，而是真正的自由，公民的自由，人类在一定限制范围之内为所欲为的自由，到哪里去了呢？在这一点上，圣西门的见解比他的其他见解听起来更让人感到恐惧，因为他的确反对自由。他不在乎是谁在推行他的思想，或者他们以何种程

度上的压迫性方式来推行，不管推行者是拿破仑，还是神圣同盟，还是路易十八，对于他们，他的诉求一视同仁。他说，已经让中产阶级如此狂躁不安的自由，对于下层阶级来说，已经成为一件无关紧要的事情，因为我们都很清楚，在当前的文明状态下，任意使用权力对他们的影响并不很大。这些小人物、下层阶级、人类最大多数的和最穷困的阶级，没有他们，就无法重建人
130 类——这些人不在乎自由；他们厌倦了公正，正如俄国左翼社会主义思想家车尔尼雪夫斯基在这个世纪末所说的那样。人民想得到的不是议会、自由和权利。这些东西是资产阶级迫切需要的东西。人民所要求的是靴子，这种对于面包、靴子而不是对大量的自由及自由口号的大声呼吁，已经成为所有强硬的左翼政党主要重复的老调。这个多少散发着邪恶气息的语调，可能也会追溯到温文尔雅、博爱仁慈、道德高尚的圣西门。

131

迈 斯 特

在许多同时代人看来，约瑟夫·德·迈斯特是一位非常可怕的人物，他之所以令人生畏，是由于他作品的缘故，倒不是因为他本人如何可怕。实际上，他的同时代人遇见他的机会并不是很多，因为在他一生中比较重要的时光里，他一直为撒丁国王效力，持节俄国，出入圣彼得堡的宫廷。他之所以让人们畏惧，乃是因为，他想用暴力、不妥协和极端坚定和暴虐的教条作派去打倒他不认可的学说。

爱弥尔·法盖很公正地表述了通常人们对迈斯特的看法，法盖也许是 19 世纪法国对迈斯特最精确和最无偏见的批评家。他称迈斯特为“一位凶猛的绝对主义者、狂暴的神权政治家、毫不妥协的正统主义者，他鼓吹由教皇、国王和刽子手组成的一个丑恶的三位一体，无论何时、无论何地，他都要捍卫最强硬的、最狭隘的和最僵化的教条主义，他是中世纪造就的一位邪恶人物，在他的身上，既有博学的神学家的成分，又有宗教法庭审判官的成分，还有刽子手的成分”。此外，“他的基督教是恐怖、是消极服从的宗教，是国家的宗教”；他的信仰不过是“略微装饰的异教思想”；他是“梵蒂冈的近卫军”。一位崇拜者——受德国浪漫派影响的新教徒，爱德加·基内[①]——提到他的“恐怖基督教”时写

① Edgar Quinet(1803—1875)：法国诗人、历史学家和政治哲学家。曾对法国发展自由主义传统作出重大贡献。——译注

道，迈斯特信仰"有刽子手帮忙的、毫不宽容的上帝；公安常务委员会的基督"；在我们这个时代，西班牙哲学家乌纳穆诺也提及迈斯特的"屠宰场"。

132 这就是通常对他的描述，这类描述主要是圣伯夫的发明，在19世纪被其他各色各样的思想家一路保留下来。迈斯特总是被描述为一个狂热的君主主义者和一个比较狂热的教皇权威的支持者；此人骄傲、顽固、僵化，具有坚强的意志和一种令人难以置信的严密推理能力，他能够从很教条的前提推导出极端的和令人不快的结论；此人才华横溢、怨气冲天，他是那个时代诞生的中世纪人物，他徒劳地试图阻挡历史的潮流；他是一位著名的畸形人物，让人望而生畏、心怀敌意、孤独而最终又令人可怜的人物；往好里说，他是一个悲剧性的、有教养的人物，他否定和反对自己不合时宜诞生其中的那个诡诈和庸俗的世界；往坏里说，他是一个顽固派，自欺欺人、死硬到底，他肆意咒骂非凡的新时代，对于新时代的好处，因为太固执而看不到，因为太麻木而感受不到。

他的著作既被认为妙趣横生，又被认为偏执古怪，但并不重要——封建主义在黑暗时代为抵制进步的步伐而作出的垂死挣扎。无论根据19世纪批评家采取的哪一种态度，他要么被描述为一项失败事业的勇敢的、但注定要失败的游侠，要么被描述成比较古老和比较残忍的那一代人遗留下来的一个愚蠢或可憎的货色。但是，无论反对他的那一派，还是赞成他的那一派，总是认定，他的时代已经结束，他的世界与当代事物没有任何关系。这种观点是维克多·雨果和拉梅内、圣伯夫和法盖、詹姆士·斯蒂芬和莫利、尤其是哈罗德·拉斯基共同的观点，拉斯基写过一篇论迈斯特的文章，他在文章中认为，迈斯特将作为一股失效的力量而被否定。

这种观点在19世纪还可以理解，在当今时代，似乎有些荒唐。原因是，虽然迈斯特说的可能是过去的语言，可内容却是当前反民主言论的实质；与他进步的同时代人相比，他真正是极端现代的，他的出生并没有落后于他的时代。如果说他的思想并没有立即产生影响，那是因为，那个时代的土壤还不接受他的思想。他的学说，还有他的思想态度，需要再等上一个世纪才开始盛行——现在的确盛行起来了。

迈斯特的任务，在他本人看来，就是要摧毁18世纪建立的 133
一切。让我解释一下这种心理状态的形成。1753年，他出生于萨瓦的坎贝里，当时那里属于皮埃蒙特—撒丁王国。迈斯特终身都是该国的臣民。在18世纪，这个王国相对比较开明：它在废除封建制度方面比法国早好多年。同其他自由派贵族一样，迈斯特早年属于温和的改良派，既不特别反动，也不特别顽固。法国大革命爆发之际，他已经成年。他三十多岁，同其他经历过这场革命的人——如圣西门、席勒、黑格尔——一样，他也强烈反对这场革命。雅各宾派制造的恐怖景象让他终生难忘，这使他坚定不移地反对一切自由的、民主的、宽宏大量的东西，一切与知识分子、批评家、科学家有关的东西，一切与导致法国革命的力量相关的东西。谈到伏尔泰时，他简直要把对方当成个人的仇敌。

作为萨瓦人，迈斯特为王室效力，在法国革命者侵略萨瓦之后，他开始写小册子反对这场大革命。这些小册子非常尖锐：带有一股特殊的新意，实际上是一股好勇斗狠的劲头，它们很快就引起了人们的注意。可是撒丁国王却感觉到，把他留在宫廷里总是不太舒服。撒丁王国的宫廷太小，太有限，乡气十足，而迈斯特这个人又太出色、太活跃、太有想像力，而且太引人注目了，他不会安心待在那里。然而，显然他又很能干，他的著述所体现

出的才华备受关注。结果，国王决定，尽量把他远远地打发掉，于是，他被派到了圣彼得堡。从 1803 年起直到 1817 年离开俄国，他作为撒丁国王的大臣(或者说相当于这个级别的官员)，持节俄国。

在圣彼得堡，他被视为一位具有独特魅力、谦恭有礼、温文尔雅之士；他是一位才华横溢和令人愉快的健谈者，讨人喜欢的朋友，在社交界很受追捧。他在圣彼得堡的生活很惬意；他深受
134 俄国皇室的赏识，他与亚历山大一世周围的亲信们关系很好；实际上，亚历山大在位期间多次用他作政治顾问。

反拿破仑的战争一结束，出于某种原因，亚历山大要求撒丁王国将其召回；或许因为他使太多的上流社会贵妇皈依了罗马教会。在这些贵妇当中，有几位注定要在西欧的天主教圈子里发挥非常大的作用。他很可能个性太强，过多地干预了俄国的政策；不管怎么说，现已复位的撒丁国王受到劝诱，将他召回。迈斯特回到首都都灵，得到了一个报酬丰富的闲差。他死于 1821 年，虽说生前倍享尊荣，却没有丝毫的政治权力，当然也没有其他权力。他的名声主要是在他死后才日见兴隆的。

迈斯特极力要达到的目标，正如我所说，就是摧毁 18 世纪以及 18 世纪的思想。假如有人断定，18 世纪的思想是铁板一块，这肯定不对；实际上，18 世纪的思想家分歧很深。不过有些东西是他们共有的，他们可能不都相信进步；他们可能不都信奉上帝；他们可能不都相信灵魂不灭。有些人相信直觉；有些人信奉经验主义。有些人相信感觉的自发性和简单质朴；有些人则相信科学和复杂。他们的共同之处在于，他们都相信，在本质上，人，即便不是善的，但无论如何也不会是恶的，人有仁慈的潜能，每一个人，在不受骗子或傻子迷惑的时候，最善于鉴别自己的利益和价值；在总体上，每一个人都倾向于奉行自己的理解力

所提供的行为准则。18世纪的大多数思想家都相信,进步是可取的——也就是说,例如,自由优于奴隶制;建立在所谓“自然规律”基础上的法律几乎可以纠正每一件错误;自然只是行动中的理性,因此,在原则上,自然的具体作用,可以从一套公理中推导出来,这套公理类似于几何理论中的公理,或者物理和化学理论中的公理,只要你知道这些公理的话。他们相信,所有好的和真的东西,高尚的和自由的东西必须是相容的,实际上,不仅如此, 135
它们还是相互关联的。他们当中有经验主义思想倾向的人确信,人性的科学的发展程度不逊于非生命物质的科学的发展,伦理学和政治问题,只要它们真实存在——为什么不会真实存在呢?——就可以像数学和天文学问题那样,得到同样明确的回答;建立在这些答案基础上的生活应当是自由的、安全的、幸福的和明智的。他们相信,在知识和行动领域,运用人的各种能力和实践人类一百多年来掌握的各种方法,就可以带来太平盛世,带来人类历史上最有意义的胜利。粗略地说,以上便是18世纪理性思想家共同的信念、普遍的性情和态度。

这都是迈斯特决心去彻底破坏的。他决心彻底铲除18世纪的任何这类特征。他之所以承担这项艰巨的任务,是因为,他相信,让许多无辜者受难的这场大革命是一场可怕的灾难。他曾作为外人(他的家乡萨瓦当时毗邻法国)带着一股激情热爱和崇拜法国,那股激情是住在某些国家边境的人想与这些国家相认同时所特有的,历史上有许多这样的例子。破坏真正金色的理想的愿望,产生了它特有的义愤,他带着这股义愤决心去毁坏他自认为造成他梦想破灭的各种力量。因此,为了取代这种理想主义社会学的先验公式,他决定求助于历史的经验事实和观察人类的行为。为了取代进步、自由、可臻完美性,他鼓吹过去、美德的神圣性以及彻底屈从的必要性,因为人具有无可救药的

不良和腐败的天性。为了取代科学,他鼓吹本能、迷信和偏见的首要性。为了取代乐观主义,他鼓吹悲观主义。为了取代永久的和谐和永久的和平,他鼓吹冲突、受难、流血和战争的必然
136 性——在他看来,这是神圣的必然性。为了取代和平和社会平等,共同的利益,以及卢梭探讨的尚未腐败的自然人的纯朴天性,他坚持认为,重要的是多样性、不平等以及利益冲突——这些都是个体和国家所处的正常情况。他否认自然、人、自然权利这些抽象概念的意义。他有关语言的学说与孔多塞、孔狄亚克以及 18 世纪大科学家们试图系统论述的一切截然相反。他试图复活早已声誉扫地的君权神授之说。他捍卫神秘、黑暗、几乎包括无知的重要性,最主要是捍卫非理性的重要性,将它们当做社会和政治生活的基础。他极为有效和出色地摒弃每一种明晰的形式,每一种理性的形式。在气质上,迈斯特与他的死对头雅各宾派一样残酷和极端;另外,他还多少带有他们的自信和正直。

俄国革命者亚历山大·赫尔岑说过,1792 年那一代人与众不同之处在于,他们对整个旧秩序的否定彻底得令人称奇。他们不仅摒弃它的罪恶,而且摒弃了它的所有美德。他们不想让任何旧的东西留存下来,他们想摧毁整个邪恶制度,将它连根拔起,从而建立某种全新的、绝对纯正的东西。他们不想做出任何妥协;他们不想让他们的新城市建在旧废墟的基础上。迈斯特正好与此相反。他带着那些大革命家特有的偏执、激情、力量和热情,攻击 18 世纪的理性主义。他想去毁灭所谓“18 世纪哲学家的天城”。他想把它夷为平地,片瓦不留。

他使用的方法以及他鼓吹的真理,按他正式的说法,来自坎

普滕的托马斯[1]或托马斯·阿奎那，或 17 世纪法国的伟大传教士布尔达卢或波舒哀[2]，可是，事实上，它们几乎体现不出教会中这些中流砥柱人物的精神。它们更多地与奥古斯丁等人反理 137 性主义的研究方法有关，或者与共济会会员以及迈斯特年轻时与其共处的光照派信徒(illuminists)有关。

迈斯特的基本学说如下：自然的牙齿和爪子沾满了鲜血，这是一幅巨大的屠宰和毁灭的场景。18 世纪人转向形而上学，转向逻辑学，甚至转向几何学，以便弄清自然的面貌。然而这些并不是我们对自然的认识的来源。如果他们想谈论自然，就让他们严肃一些吧！他们主张以观察为武器，使用我们的眼力，不要仅仅因为许多传道士向我们鼓吹，就接受大量教条式的原理。那好吧！他们必须相信自己的话。让我们看一看周围正在发生的事情，迈斯特说，让我们不要看书本，让我们看一看自然，看我们本人，让我们研究历史，是的，还有动物学。它们是自然的真正向导。我们会看到什么呢？且引用迈斯特的一段话：

> 在有生命的物质和自然界的广大领域，一种明目张胆的暴力占据着统治地位，这是一种因袭习惯的狂暴，它武装了所有的生灵，直到它们走向共同的命运：死亡。一旦你离开无生命的王国，你就会发现，暴力死亡的旨令已经铭刻在生命的边界。你在植物王国里已经感受到这一点：从参天的梓树到最微不足道的牧草，有多少植物死掉，有多少植物

① Thomas à Kempis(1379? —1471)：德意志天主教修士，在尼德兰奥古斯丁会修道院受神职[1413]终身从事抄写书稿和辅导新修士工作，可能是灵修著作《效法基督教》的作者。——译注

② Jacque-Benigne Bossuet(1627—1704)：法国著名天主教士，他的主要著作《根据经文论政治》使他获得了专制主义理论家的名声。——译注

> 惨遭杀戮！可是自打你进入动物王国的那一刻起，这条规律突然以最可怕的方式得到了印证。一股残暴的力量，它既是隐蔽的又是明显的，在每一种被重新分类的动物身上都有，它使某些物种吞噬其他物种。于是有了捕食性昆虫、捕食性爬行动物、捕食性鸟类、捕食性鱼类、捕食性四足动物。人类被置于所有这些物种之上，他的破坏之手不放过任何生灵。

接下来一段文字，读法文原文更见其表现力(略)，翻译过来是：

> 人为了取食果腹而杀生，人为了取衣遮体而杀生。他为了装扮自己而杀生，他出于攻击的目的而杀生。他为了
> 138 自我保护而杀生，他为了教谕自己而杀生。他为了自娱自乐而杀生，他为了杀生而杀生。傲慢而可怖的国王，他想得到一切，什么也挡不住他……[让人]取拉羔羊的肠子，做竖琴的琴弦……从狼那里取来它致命的牙齿，去打磨没有什么价值的工艺品，从大象那里取象牙给他的孩子做玩具；他的餐桌上尸体横陈……可是有谁[在普遍的大屠杀中]去铲除那个铲除他人的人？他本人会。这是一个专事杀人的人……暴力毁灭生灵的伟大定律……就这样完成了。整个地球，永远浸泡在血液中，它只不过是一个巨大的祭坛，在这个祭坛上，一切生灵都永无止境地做牺牲品，没有限度，没有停止，直到事物的结局，直到邪恶灭绝，直到死亡消失。

然而，迈斯特说过，人天生是仁爱的。他是温柔、和蔼和善良的。他的狂暴因何而产生？是地球要求血腥吗？迈斯特质疑说，指挥官让参战部队去灭绝其他无辜的人，这时候，为什么这支部队

决不(或很少)哗变以反对指挥官的命令？那些士兵天真无邪，值得尊敬，我们在个人生活中对待他们最为客气不过，而在日常生活中，他们也都温文尔雅、品德高尚、敬畏上帝、彬彬有礼，连 139
一只苍蝇都不忍心伤害，可他们却毫不顾忌地参战，去杀戮那些同他们一样天真无邪的人，难道这不是自相矛盾的吗？而奉命行事的刽子手，他杀的人毕竟都不是无辜的——他们中间有弑亲犯、谋杀犯以及其他罪犯，他杀的人比士兵们杀的少得多，可他依然遭到社会遗弃；没人去和他握手；别人都用恐怖和憎恶的眼光看待他，不把他当成社会的正常成员。无辜者鲜血横流让人顿生羡慕之情，罪犯鲜血横流却让人退避三舍，这岂不让人感到莫名其妙吗？迈斯特说，这是因为，战争本身在某种意义上是神圣的，因为它是世界的规律。这是迈斯特的一个核心学说：理性主义观念并没有发生作用。如果你真的想知道人们的行为何以表现出这个样子，你得到非理性领域里寻找答案。这是一种信奉彼岸世界而不信奉此岸世界的神秘主义。

迈斯特对战争场面深感兴趣。他说，让我们设想一场战争。在人们的想像里，战场上的事情都是按计划发生的。指挥官下达命令，部队开始交战，战役的输赢取决于双方部队的优劣，或将军们的指挥艺术。没有比这更偏离现实的了。设想一下，假如真的发生一场战事，那该出现什么样的情况。这次还是不要看教科书，要看生活：动物学和历史是迈斯特的教师。假如你亲临战场，你看到的根本不是一个接一个有序发生的事件，就像目击证人、甚至战略家、战术家或历史学家描述的那样。你听到的是可怕的噪声，看到一片混乱，到处是杀戮、死亡、毁灭、伤员的尖叫、垂死者的呻吟、火器枪炮猛烈地开火。“五六种极度兴奋”支配战场上的人；将军根本不可能判定这场战争究竟是赢还是输。没有人能够断定。战争不是靠理性的计算打赢的，而是依

靠道德力量。战争之所以打赢，是因为人们感觉自己赢了。某种非理性的内在确定性赢得了战争。在战事进行当中，你计算
140 不出你方部队在战场上的数量是否依然占优势。这与两人决斗不同，两人决斗的时候，可以明显看出一方力量大，一方力量小。战役的输赢在于心理，战役的输赢在于信仰行为。实际的情况表现为某种神秘的内在力量的结果，这股神秘的内在力量当然不是理性的算计，也不是教科书上的规则的仔细应用，不是导致战争输赢的某种精细的理性算计或计划。

托尔斯泰在《战争与和平》中对博罗季诺战役的描写，就是悉心遵循了迈斯特的观点。托尔斯泰读过迈斯特的书，因为迈斯特在圣彼得堡生活的那段时期，很让托尔斯泰感兴趣，他仿效迈斯特对战争场面的描述，他描写了参战者的内心感受，而不是给出井然有序、整齐利落的描述，而后者正是目击者和历史学家在事后构建的。在迈斯特和托尔斯泰看来，生活本身就像这种战役，任何从理性的角度描写它的企图，都是对本质上极端非理性、极端凌乱而且不遵循任何有迹可寻的规律或规则的一种可怕的歪曲、梳拢、整理、排序的过程。

迈斯特主要反对这种臆断：理性对事物有支配作用。借助于理性管理人或做事，不可能取得成功。他说，你认为理性对我来说为何物？理性只不过是人们为了时常让手段与目的相吻合而使用的一种脆弱的能力。你真的认为人类的伟大制度都是合理的建构吗？记住，制度的职责是树立自己的权威性。政府的职责在于管理。每一个社会都得有一个政府，每一个政府都得有这种统治权。每一种统治权都得包含一个一贯正确的原则，惟一绝对一贯正确的东西就是上帝之言。人类制作的一切东西，都可能被人类毁坏。人类建造的一切都可能被人类摧毁。假如你利用 18 世纪所推荐的理性——为了确保绝大多数人的

最大幸福和最大自由所作的某种功利主义安排,创建了一个人为的制度,一个共和国或一个有限君主立宪制。好了,这一代人 141
中的聪明之士建立了它,而下一代人中更聪明的人士可能把它弄得千疮百孔,他们用优越的、更微妙的、更聪明的、更有破坏力的理由,能够彻底毁掉它。没有一件东西能够永世长存,除非这件事物不是理性建立的,因为理性建立什么,就会毁掉什么。

人在本质上是堕落的、邪恶的、胆怯的和道德败坏的。罗马教会、基督教所谓原初的罪恶,也就是原罪,是对人性最真实的心理洞察。如果放任自流的话,人类会把彼此撕成碎片。在此迈斯特与他的时代完全对立:他认为,要是不给人类戴上镣铐而且用最严格的纪律来约束他们,他们就很可能因为自相残杀而毁灭。他认为,人性从根本上说是自我毁灭性的,需要加以抑制和控制。惟一可信赖的东西,惟一可靠的东西,不是人造的;因为,如果它是人造的话,它同样可被人毁掉。

在这方面,18 世纪是怎样教导我们的呢?它教导我们说,社会建立在契约的基础上。可是,契约论无论在逻辑上还是在历史上都是荒谬的。契约是什么东西?契约就是一种承诺。迈斯特用嘲笑的口吻说,我们让一群有理性的人走到一起,就是为了创造和平的生活,与人们陷入的所谓自然状态相比,这种和平的生活将会给人们更多世俗的好处、安全、幸福、自然或任何他们想得到的东西。那么他们怎么能做到这一步的呢?建立起一个国家,就像开一家银行或有限责任公司那样。可是即使做到那一步,也需要承诺和社会契约得到执行。假如有人违反承诺,就一定得用某种手段迫使他改变初衷履行承诺,或将他驱逐出局。可是,如果一群人已经理解诸如承诺以及执行承诺等概念,这个群体已经是一个彻底成熟、老于世故的人类社会了。一群野蛮人,从树林里走出来的狂野不羁的土著人,在历史上第一次

142 聚到一起，为了建立某种所谓社会契约关系，他们已经有了精致复杂的社会观念，例如彼此信守承诺、义务、责任、执行承诺，他们准备把这一切放在一起供理智使用，这种观念在逻辑上荒唐得令人匪夷所思。如果人们已经有了承诺的观念、尊重彼此意愿的观念、奖惩观念，那么他们就不再需要社会，他们已经处在社会之中了。因为社会显然是以契约观念为前提的。另外，社会不是由人创造的，如果它是由人创造的，它就不会历经千百年的蹂躏而岿然不动。它源于遥远不可知的古代；在迈斯特看来（在此他深受柏克的影响），任何可回溯到古代、然而来源无可考稽的事物都是上帝而不是人创造的。

语言也是如此。他说，卢梭先生告诉我们，他想弄清楚语言的起源。那好，无所不知的孔狄亚克先生当然也能够回答出这个问题。语言是怎样形成的呢？呃！当然是劳动分工啦。许多理性主义者为了追求他们个人的优势，相互勾结抱成一团，着手发明了语言，迈斯特如是说。据推测，第一代人说出了BA，第二代人说出了BE。亚述人发明了主格，米底亚人发明了所有格。语法就是这样形成的。

这种尖刻的嘲讽非常到位。迈斯特意识到，18世纪有一个观念：人类制度是理性的人为了有限和可理解的目的而创建的，这完全不符合人类的天性。迈斯特是最早认识到这一点的人之一。此类想法赫尔德早就有，当然德国浪漫派也有。为了摧毁18世纪有关社会起源理论岌岌可危的结构、尤其是他们特有的非历史的研究方法，迈斯特运用了尤为尖刻辛辣的嘲讽手段。但是，他痛加针砭的是自然观念。他说，卢梭先生告诉我们，奇怪的是，生来自由的人，却处处受束缚："他（到底）是什么意思？……这一疯狂的声明——人天生是自由的——与事实完全
143 相反。"法盖有一句精彩的隽语涵纳了迈斯特对卢梭的反应：他

说，卢梭的断言就好像有人要说，多么奇怪，天生是食肉动物的绵羊，却到处啃草。迈斯特嘲笑百科全书学派以自然的名义去给那提供一切、解释一切的实体抬高身价。他说，这位大名鼎鼎的女士是谁[①]？在他看来，自然决不是一切好东西的仁慈提供者、决不是一切生活知识和幸福的源泉，而是一种永远神秘莫测的东西；她的方法是野蛮的，她是残酷、痛苦、混乱的主要来源；无疑它是为上帝不可测知的目的服务的，却很少是舒适或启蒙的来源。

卢梭曾经鼓吹回归高贵的野蛮人质朴的美德。什么是高贵的野蛮人？按照迈斯特的说法，野蛮人根本不高贵，而且不如人类，他们残忍、持有异见和冷酷无情。在他们中间生活过的人都能够证明，他们是人类的渣滓。他们决不是伟大的、未曾腐化的原型、自然品味和自然道德的早期典范，他们决不是正直、高尚的事物，决不是由于文明的缘故、西方各国所偏离的东西，他们只是上帝创世过程中的败笔。派往美洲印第安人中间的基督教传道士的确说过他们的好话，那是因为，那些传教士都是善良的布道者，他们本人不能将这些人实际惯有的卑鄙和罪行安放在上帝创造物身上。我们不能够根据他们的证言，把印第安人当做学习的榜样。野蛮人的语言决不是具有原始力量、带有原始美的东西；它只有混乱和衰败的丑恶。

至于说自然状态——在18世纪的思想家看来，自然状态是原始人应当认可的所谓人的权利的来源，这些18世纪的发言人是以谁的名义佯装发言的呢？以自然的名义吗？迈斯特说，这样一位女士不存在，否则我们怎么从来就没有遇见过她呢？这些权利为何物？是什么样的人所固有的？形而上学的神眼所看到的、被称做权利的抽象实体，要么来自人类的权威，要么来自

① 指自然。——译注

144 神的权威。至于著名的抽象物——人,大革命以它的名义发动,最残酷的大屠杀以它的名义组织,许多无辜者以它的名义惨遭屠杀:"在我一生中,"迈斯特说,"我见过法国人、意大利人、俄国人……我也知道,亏了孟德斯鸠,那个人可能是波斯人。但是,至于说'人',我宣布我在生活中从未见过他:如果他存在的话,他也不为我所知。"

迈斯特说,在当今时代,信仰完全空洞的言辞和空洞的公式造成的结果是,"社会的两只锚——宗教和奴隶制——已经同时失效,社会这艘船让风暴给卷走了,失事遇难"。这就是为什么他在向俄国沙皇进言的时候,总是说:社会赖以维系全凭这两只锚,借助于它们可以限制邪恶之人,防范他盲目的自我破坏冲动。一只锚是教会,另一只锚是奴隶制。基督教会之所以废除奴隶制,乃是因为,它有足够的力量控制住人,可是,在俄国,东正教会并没有得到普通民众的高度重视,那就让农奴制一直存在下去好了,如果你去解放农奴的话,就像你的顾问建议的那样,你的国家就会陷入最邪恶的革命之中。它就会从野蛮状态走进无政府状态。没有人像俄国人那样希望暴力,一旦你允许这些"大学里的普加乔夫"——这是他对他们的称呼——所有的这些思想反叛者、所有的这些经济学家和科学家以及诡辩家和巫师去支配你,那么你的王国——同所有的王国一样,它依赖权威,依靠信仰盲目的权威——将会垮台。

18世纪的首要观念是什么?社会得以建立的基础是,想尽可能地在一起幸福和自由生活的人们认识到他们之间的相互利益。这种观念遭到迈斯特强烈和愤怒的反对。他说,社会根本不是建立在这个基础上。社会建立在自我牺牲的基础上。士兵们为何去参战?他们不知道。如果国王要想推行某种无害的措施,例如人口普查或改变历法,就会在民众中引发反叛和骚乱。

然而，如果发生一场战争，许多无辜者惨遭屠戮，成千上万的人 145
再也回不到他们的妻子儿女身边，人们却一声不响地服从。为什么？我们弄不清楚；它是非理性的。

迈斯特实际上在此表明两点。第一点是，根据纯粹无益的人为发明解释不了事情的起因，长久持续的事物都是非理性的。他举例说，世袭君主制，还有什么东西能比它更加没有理性？为什么聪明睿智的国王就一定会有一位同样睿智的儿子，也许他的儿子根本不够睿智。这显然是一种性质十分愚蠢的制度，然而这项制度却在延续。它延续了好多世纪。整个西方世界就是以它为基础的。废除这样的君主制更合乎理性、更顺理成章、更有道理，我们看一看这样做后果如何。波兰不实行世袭制，国王由选举产生，后果如何？混乱和毁灭几乎接踵而至。为什么？因为采用了一种理性的制度。以婚姻制度为例。两个人仅仅因为在人生的一个阶段上偶然相爱，他们就应当厮守终生，其理由与过去并无二致，还有比这更非理性的吗？可是，没有什么东西比自由性爱更短命、更具破坏性、更加可憎的了。就这样，他一个制度接一个制度地列举，似是而非地断言，只要是非理性的东西就能够延续下去，只要是理性的东西就会垮掉；它之所以垮掉，乃是因为，由理性建成的任何事物都能够被理性毁灭；由自我批评能力建成的任何东西都经不住自我批评能力的攻击。惟一能够永远支配人们的东西是难解之谜。

18 世纪认为——17 世纪也认为，有一些社会和政治问题可以通过某种方式得以解决。有些人认为，有些问题可以由形而上学家来解决，有些可由科学家来解决，有些可以用良知来解决，通过探索内心来解决，还有一些可以通过阅读特定的专家论述这些问题的著作得到解决。迈斯特说：一旦你允许这类问题提出，那么，其答案就会提出下一个问题。答案永远不会颠扑不

146 破，人们会向这一答案提出质疑，下一个问题的答案也会遭到质疑，就这样循环往复地询问原因的原因。要想让人们在社会中生活，惟一的办法是防止他们产生疑问，阻止他们质疑的惟一办法是使用恐怖。假如事物的本质模糊不可测定，那么人们只有服从它。一旦人们参透事物本质，一旦它是理性的东西，一旦人们能够理解它，他们就不会畏惧它。他们不会敬畏它，不会尊重它，所以它就会垮掉。因此，我们需要的是模糊而无法理解的东西。

以语言问题为例，迈斯特说。语言等同于思想。18 世纪的人认为，语言是人类的一种发明，他们在这一点上是错误的。为了发明，你必须去思考，为了思考，你必须使用符号；说语言能够被建构，绝对是荒唐之言。孔多塞先生想有一套科学的语言，它清晰易懂，可以在各国通行——一种科学的世界语，没有比这更具有灾难性的了。它之所以会造成灾难，就是因为它清楚易懂。对于清晰易懂这种东西，必须弃之不顾，必须阻止，因为正是它们产生了不安、批评、质疑，它们最终会推翻古代的制度，导致不公正、流血、革命和混乱。

拉丁语这门语言，我们必须教给孩子。为什么？因为它很难懂。人们举出证据反对偏见、反对迷信。什么是偏见？偏见只是人们千百年的信仰，得到了经验的检验。说到底，历史是我们惟一的老师，而政治只是实验的历史。在此，迈斯特的言论方式很像柏克，柏克就是以同样的方式去捍卫偏见的。偏见只不过是人类在千百年当中获得的外衣，在传统上，它在各种境况下得到了检验，将它抛弃不顾，就会在生活的破坏力量前面一丝不挂、颤栗发抖。拉丁语是一门不循常规的语言。拉丁语是一门语法不理性的语言。它体现了各种偏见，各种古代迷信，盲目的
147 信仰、无意识的经验、科学所反对的一切事物。这就是我们离不

开这门语言的原因,因为世界上只有两种东西永远是好的——一种是古董,另一种是非理性。只有二者的结合才能产生一股足够强大的力量,以抵制批评家、质疑者、科学家们的有害影响。

我们维护社会秩序是为了反对谁?社会秩序的死对头——迈斯特称之为“小集团”的那些人,是非常有趣的一群人。在他看来,他们是詹森派和加尔文主义者以及广义上的新教徒;律师、文学家、记者、作家、犹太人、美洲的革命者、知识分子、科学家、批评家;简而言之,他们就是知识分子阶层以及属于这个阶层的一切。这份名单——上面有自由主义者、各种批评家、各种信仰某种抽象真理的人、不接受社会教条前提的人——差不多最早是由迈斯特拟定的,到目前为止,我们已经对它耳熟能详。它已经成为我们这个时代每一场极为反动的、法西斯主义运动的一贯伎俩。

但是,在这些人当中,迈斯特最恨科学家。科学家属于那种最没有能力去理解生活、理解政府的人,他用极为郑重的口气警告俄国沙皇说,切不可犯下致命的大错,让科学和艺术支配这个国家。他说:以罗马人为例,他们是有史以来最伟大的民族、至少在治国方面是最伟大的。罗马人很清楚,当科学家不过是自欺欺人之举。他们雇用希腊人,因为他们知道,如果他们自己去做这份工作的话,纯粹有损尊严。他说,从絮热到黎塞留[①],大政治家无一出身于科学家,或对科学有所了解。与科学有关的东西,有关它枯燥、抽象、不够具体的性质,有关晦暗不明的生活

---

① Suger(1081—1151):法国隐修院院长,充任法王路易六世、七世的顾问。在路易七世参加十字军东征期间,任摄政王。——译注

Richelieu, Armand-Jean du Plessis(1585—1642):绰号“红衣主教”。1624—1642年间为首相,主要目标是在法国建立君主专制并终结西班牙与哈布斯堡王朝在欧洲的霸权。——译注

所扭曲的、混乱的、非理性的肌质，使科学家无法让自己适应现实，谁听了他们的话谁就自取灭亡。他对俄国皇帝说：不要让这些路德派的德国人到你们的学校任教。那些源源不断、蜂拥而
148 至的都是一些什么人？好人——忠于家庭的人、信奉传统、有信仰、信仰宗教、具有良好道德的人——是不会离开故国的。只有那些玩世不恭之辈、不安分之人、吹毛求疵之士才这么做。这是反对流亡者、反对精神自由、反对人口流动首次真正的说教，当然，是首次以激烈的和容易理解的、实际上让人难忘的言辞表述出来的。

那么社会的根基为何物？社会是苦海的一部分，在这里，我们无法理解事物的根源，在这里，上帝以一种不可思议的方式统治着我们。社会依靠的是恐怖；它依靠顺从，盲目顺从权威。没有它，制度就会一片混乱，从而陷入灾难的深渊。什么东西代表这种恐怖因素呢？在这里，迈斯特做出一个似是而非的评论，写出了他著作最有名的段落。他说，处于恐怖中心的人无异于那个饱受痛恨的人物——刽子手。我引用一下他评论此人的那一段有名的文字：

> 这个莫名其妙的人是谁？……他自己就像一个世界……没有分配给他应有的住所……这时候其他人都搬到别的地方去了……在这种孤寂状态下……他孤独地与老婆、孩子一起生活，他们让他知道人类的声响。可是在他们看来，除了痛苦的尖叫之外，他什么也听不见……司法部门最低级的一个下人敲他的门，告诉他，需要他去效劳。他去了。他到了一个公共广场，人们都聚在那里，脸上带着期盼的表情。一个囚犯，弑亲犯，犯下了渎圣罪，给抛到他的脚下。他抓起了这个人，拉直他的身子，将他绑到地上的十字

架上，举起了手，这时候，全场出现了可怕的沉默。铁锤重击之下骨头的断裂声，还有受刑人的惨叫，打破了这种沉默。他解下这个人，将他放到刑车上；折断了四肢缠在车辐条上，头向下低垂；头发根根竖立，嘴张得像发热的火炉的门，嘴里只能断断续续吐出几个残缺不全的音节：只求速死。刽子手完成了他的任务；他的心在跳，却很高兴；他对自己的工作很满意。他心里说，“干这一行没人比得了我”。149
他从断头台走下来，伸出沾满血污的双手，接住一位官员从远处抛来的几枚金币。刽子手拿着金币从两排人的中间走过，那些人心惊胆战地向后退。他在桌边坐下吃饭，他上床睡觉，第二天一觉醒来，除了头一天他干的行当之外，他什么都想过。他是人吗？是的，上帝允许他进教堂并接受他的祈祷。他不是罪犯，可是，正直、可敬或值得称道，人类语言中的这几条哪一条也不敢用在他身上……然而，所有的伟大之处，所有的权力，所有的社会秩序都依靠刽子手；他是人类社会的恐怖，是维系人类社会的纽带。将这股不可理喻的力量从这个世界上带走，那么，秩序马上会被混乱所取代，王座倒塌，社会解体。上帝，统治者权力的来源，也是惩罚的来源。他将我们的世界悬挂在这两根柱子上，“地的柱子属于耶和华，他将世界立在其上”①。

这并不是对犯罪和惩罚纯粹施虐狂式的沉思。拉梅内说起过迈斯特，他说，很奇怪，像他这么高尚的人在整个生活中却只看到两个现实：犯罪和惩罚。“就好像他所有著作都是从断头台上写出来的”。不过，我从迈斯特著作中摘出的引文不全是邪恶的东

① 引文翻译来自中文版《圣经》。——译者

西。它是一种真正信念的表达,这股信念符合迈斯特充满激情的、但又明晰的其他思想,即,人只有受到权威的恐怖约束才能获救。在他们的生活中,必须时时刻刻向他们提起位于创造核心的那个可怕的不解之谜;他们必须通过不断受难来赎罪;处处让他们意识到自己的愚蠢、恶意、无助,以此来让他们谦卑。战争、酷刑、苦难是人类不可避免的命运。

人是傻子;人是孩子;人是疯子;人是在外地主;生活是——应当是——一种刑罚性的居留,由看守照看这个人。他必须受到指定的主人的控制,指定的主人满脑子都是造物主施加的责任,造物主通过无情地推行各种规则,无情地消灭敌人,将自然
150 变成一种等级制。正如我们所见到的,敌人是一个“小集团”,他们是捣乱分子、颠覆者、世俗的宗教改革者、知识分子、理想主义者、律师、完善论者(perfectibilians)、相信良知、平等或理性地组织社会的人、解放者、革命者,这些人都必须根除。

迈斯特以最明晰的方式,他使用的语言确实与 18 世纪人使用的语言一样清楚和漂亮,可他说的事情与那个世纪的一般趋向大相径庭,这的确有些不同寻常,然而,迈斯特在某种意义上也是 18 世纪的产物,就是因为他处处与 18 世纪针锋相对。圣西门相信,迈斯特与他切齿痛恨的人(伏尔泰的追随者,实际上甚至包括伏尔泰本人)有某些共同之处。伏尔泰是迈斯特的死对头,迈斯特谈到这个可怕的魔鬼一直露出狰狞的笑容时,极为愤恨,圣西门却说,也许未来的社会就在于迈斯特与伏尔泰的结合。

乍一听,这是一个莫大的悖论。怎么能有这种结合呢?伏尔泰代表的是个人自由而迈斯特代表了枷锁。伏尔泰呼吁更多的光明,而迈斯特呼吁更多的黑暗。伏尔泰对教会深恶痛绝,他不承认教会有丝毫的美德;迈斯特却喜欢教会的恶习,认为伏尔

泰是恶魔的化身。然而,圣西门的话多少有些道理,虽说听起来有些怪异,原因在于,虽说两人截然对立,可是他们都属于法国思想中严苛、冷静、生硬、明晰、倔强的传统。他们的观念似乎极为矛盾,可是思维的属性都经常极为相似。他们谁也没有犯下任何程度上的软弱或含糊或自我放纵的错误,他们也不允许别人身上有这些属性。他们支持生硬反对伤感;他们毫不妥协地反对一切迷惘的和模糊的东西,一切浪漫的、装腔作势的、主观的东西。他们同样反对卢梭、夏多布里昂、维克多·雨果、米什莱、勒南、柏格森的精神。他们是残酷无情和使人泄气的著作家;他们毫无热情,有的时候真正愤世嫉俗。与这种冷静、清晰、虚有其表的外观相比,甚至司汤达的文字风格——司汤达借鉴 151
迈斯特之处甚多——显得很浪漫。马克思、托尔斯泰、索雷尔、列宁——是他们真正的继承人。

这种冷静地看待政治场面的倾向,这种不事张扬、真正无情地去分析政治和历史,而非纯粹以骇人听闻的方式去分析它们的倾向,在很大程度上已经进入现代政治技巧,它正是从伏尔泰和迈斯特的诸如此类的观念进入现代政治技巧的。伏尔泰营造浓厚的、不事张扬的氛围就是为了揭露感伤的流行价值观。迈斯特强调历史主义和政治实用主义,他对人类向善的能力估计很低,他还相信,生活的本质是强烈渴望受难、牺牲和放弃(权利)。如果在此之外再加上迈斯特的如下信仰:要不是少数热忱的统治者压制软弱的绝大多数,坚决反对各种诱惑,以免沉溺于各种人道主义之中,否则统治就无法进行下去,那么,我们就逐渐接近现代集权主义了。可以让伏尔泰揭露自由主义的妄想,可以让迈斯特提供灵丹妙药治疗荒凉、空旷世界带来的后果。伏尔泰确实既不喜欢专制主义也不喜欢蒙蔽;迈斯特认可二者存在的必要。迈斯特说:"主权在民的原则很危险,即使它有真

理性，还是有必要把它隐藏起来。”所以说，圣西门的活没有太大的矛盾。二者的结合导致了20世纪残酷无情的极权主义——无论是左派的还是右派的极权主义。

真正让迈斯特痴迷的是权力。在他看来，权力是神圣的。它是一切生命、一切行动的来源。它是人类发展过程中举足轻重的因素，任何人，只要懂得如何运用权利，他就有权利获得权力；基于同样的原因，它是上帝在特定阶段、为实现他神秘莫测的目的而选中的工具。认出权力真正的渊源所在——处于古代的、既定的、由社会所创造的制度中——是政治和道德洞见和智慧。所有篡位行为终将失败，因为它无视宇宙的神圣法则。因此，永恒的权力只掌握在作为这类法则工具的人的手里。抵制
152 权力是可耻的幼稚之举和蠢行，与人类的未来相背离。

迈斯特鼓吹这样一种学说，如果我们想去理解神圣意志的活动的话，那么，我们必须根据经验研究一切事件。他的斯多噶主义和相对主义、他对自然以及人类权力分配的兴趣——这些构成了迈斯特深思熟虑的观点，而这正是使他莫名其妙地赞同雅各宾派的原因，这种做法使他在移民圈子中不再受欢迎。迈斯特说：只要出现真空，就一定有人趁虚而入。法国国王令人忧郁地失败了。路易十六和他那些蹩脚的自由主义顾问们，还有更蹩脚的吉伦特改良者们，纯粹是社会的渣滓，他们软弱、乐观、信奉改良主义、不了解人类的本性，显然他们毁灭和颠覆了社会。在真空时期，雅各宾派至少有所作为。他们至少杀了人。他们竖起断头台；他们执行死刑；他们开了杀戒。这是迈斯特所赞同的，因为它是行使权力的行为，因为它使社会团结一致，因为它使事物协调一致。他信奉主权。当然雅各宾派是上帝惩罚的工具，用来惩罚背叛了父辈的信仰、不敬上帝的那一代人。不过，像雅各宾派那样，使法国团结一致，使它成为强国，抵抗敌人

入侵，粉碎了软弱的普鲁士人或奥地利人的反对，还是比知识分子满嘴胡说八道要好。这就是迈斯特思想中法西斯主义的特征。

同样，拿破仑是科西嘉魔鬼；他是可怕的篡位者，人们千万不要认可他。然而，他又是一位有权势的君主，权力总是源于上帝的，当然他加冕称帝不比英国的伊莉莎白、奥兰治的威廉或汉诺威王室的加冕更糟糕。迈斯特对拿破仑十分感兴趣，拿破仑对他也相当感兴趣，他们很想见上一面，撒丁国王让这种想法给吓坏了，他可不想让两人会面，他受英国和俄国的豢养，还受过拿破仑入侵之害，一想到自己的外交官与人类的毁灭者谋面，撒丁宫廷就陷入了极度恐怖之中。迈斯特以他特有的失望之情作了答复，他说，假如国王不想让他去，他是不会去见拿破仑的，不 153
过，他认为，这是一个错误的和短视的政策。他说：我看到您认为我的提议让人非常吃惊。那好，我终身将为您服务，因为我相信，王位比它的占有者更重要。至于说不让您吃惊——我不能保证。

迈斯特强调传统、过去、无意识、未知的力量，而不强调民众心灵和蔼可亲的想像特性，正如它热情的捍卫者所做的那样——德国浪漫派，或简朴生活的倡导者所做的那样（他也总是赞颂简朴生活）。相反，他强调权威的稳定、永恒和颠扑不破，权威属于模糊的半意识的记忆、传统和忠诚，他强调各种制度的强制力量，尤其是在超自然因素方面。他极为强调如下事实，即，只有在令人畏惧的情况下，绝对的统治才能成功，他恐惧和厌恶科学，就是因为它倾泻了太多的光明，从而破除了神秘、黑暗，而黑暗本身抵制怀疑性探索。

在某种意义上，迈斯特是法西斯主义的先驱和早期鼓吹者，这正是人们对他饶有兴趣的原因。在古典主义面具之后、在古

典主义的表面下、在古典气派之后、在正统的托马斯主义的背后、在当时官方完全听命于王室的背后——这在当时毫不出奇，迈斯特的思想里有更广泛的东西、更浪漫的东西、更恐怖的东西。他令人想起了邓南遮和尼采这类人物——不必在后来的人物中寻找例子。在那方面，他很像卢梭。正如卢梭将加尔文主义的逻辑束缚施加给一种极端个人的蠢行，迈斯特将一种正式的正统主义性质的天主教框架施加给十分强烈、十分革命的、最终是法西斯主义性质的内在激情。

让同时代人对迈斯特十分感兴趣的是，他强迫他们去看事物的丑恶的一面。他迫使他们摆脱毫无生气的乐观主义、机械
154 的心理，以及 18 世纪所有一帆风顺的理想，在法国大革命中，这些理想经历了毁灭性的灾难。在人为建造的实证主义乐观态度行将结束的时期，人们站起来说，他们利用某种经济的或社会的解决办法去治疗所有的社会痛疾，然而这种方法并未奏效，在这一时期，一直存在着要求普通人做出反应的一种强烈倾向，这么多的乐观主义、实用主义、积极的理想主义让普通人得到了满足，然而，捅破大气泡，却暴露出如下事实：当狼真的来到门口的时候，所有的口号都是无意义和软弱的，这些主义顿时名誉扫地。在此之后，人们总想看到事物的阴暗面，在我们这个时代，心理分析中令人不寒而栗的方面……应归咎于人类对阴暗面的这种强烈渴望——阴暗面是比较尖刻、比较实际、比较真实的，它比过于乐观、过于机械、过于图式化的信仰更有效地满足人们的需要。这也正是迈斯特提供给他那一代人的。人不能依赖与他对立的理想生活，迈斯特的贡献是，他为 18 世纪浮夸的、过于乐观的和过于浅薄的社会学说提供了一枚强效的矫正剂。迈斯特预言了曾经威胁、现在依然威胁正常人类的自由和理想的最有暴力性、最有破坏性的力量，凭借这一点，我们应感谢他。

人可分为两类:一类赞同生活;另一类反对生活。在反对生活的人当中,有一些敏感、明智和目光犀利之士,他们受到不定形的自发性过多的冒犯和打击,受到一心想过自己的生活、不服从任何共同模式的人们所造成的失序状态过多的冒犯和打击。这些人当中就有迈斯特。总的说来,他没有积极的学说,假如他必须在自由和死亡之间做出选择的话,他会拒绝自由。他在20世纪后继有人——例如夏尔·莫拉和埃兹拉·庞德,虽说我们可能不赞同这类人的看法,但我们要记住,自由既需要有人批评也需要有人支持。毕竟,正如在歌德的《浮士德》中,批评上帝之道的靡菲斯特并非完全没有得到答复。

155

注 释

与《浪漫主义的起源》的做法一样，基于相同理由(见该书 148—149 页)，我将引文出自的参考文献一并放在正文之后，标明页码和开头的词语，指出引文出自的段落。

应当告知读者，伯林的引文不止出自英文著作，有时候他引文非常随意，夹杂了自己的释义。总的说来，我不想把它们弄得太精确，因为这样做经常降低读者的共鸣，不过，我偶尔在注释部分逐字逐句给出原文。在少数情况下，根据自己的了解，我列出参考文献，提供详尽的义释，虽说正文中没有标出引号。

我还得重申一遍，少数明显的引文未能找到出处。如果有读者能够填补这些空白，我将一如既往地表示谢意，将来本书重印之时，收入所得到的任何信息。

在搜集和整理参考文献的过程中，我经常得到专家们的慷慨襄助，他们令我受益颇多。如果将每一位帮助过我的学者的名字写下来，恐怕做不到，谨向那些名字被遗漏的学者表示歉意。在费希特那一讲，冈纳·贝克出力颇多(见下文)，麦克尔·英伍德、拉尔夫·洛克和布鲁斯·托利、罗伯特·沃克勒分别在黑格尔、圣西门和卢梭那几讲，给予很大的帮助。迈斯特这一讲再次借助了理查·勒布伦为《约瑟夫·德·迈斯特和法西斯主义的起源》一文作出的宝贵贡献，我在《扭曲的人性之材》前言中曾经提到。在
156 个别问题上，我也得到许多人的帮助，在此向他们表示感谢，他们是：约翰·巴罗、安德鲁·费尔贝恩、斯蒂芬·格罗布、塞缪尔·古腾普兰、伊安·哈里斯、罗杰·豪杰(他的多方面支持依然是不可或缺的)、列奥弗朗克·霍尔福德－斯特雷文斯、安德鲁·亨威克、莱因哈特·劳恩、理查德·勒布伦、杰·蒙克、T. J. 里德、菲利普·斯科菲尔德、乔纳斯·斯蒂芬和拉尔夫·沃克。

多卷本著作的出处以如下方式标出卷数和页码:iv 476。

在参考文献中间穿插少数编辑说明。

页码　　　　参考文献

导论

3　　伯特兰·罗素曾经说过

《西方哲学史》(*History of Western Philosophy*)[London, 1946], p.226

伯林使罗素在这一点的论述显得极其生动。

爱尔维修

12　　"当一个人在思考"

Discours prononcé dans l'Académie Française, le Jeudi 21 février 1782, à la réception de M. le Marquis de Condorcet(《1782年2月21日星期四孔多塞侯爵在法兰西学院的入院演说》): i 392 见 *Oeuvres de Condorecet*(《孔多塞全集》), ed. A. Condorcet O'Connor and M. F. Arago(孔多塞·欧康纳与M.F.阿拉戈)编(Paris, 1847—1849).

"正像数学和物理学"

Condorcet(孔多塞), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*(《人类精神进步史表纲要》): p. 227, O. H. Prior and Yvon Belaval(O.H.普赖尔和伊冯·贝拉瓦尔)编,(Paris, 1970)

"道德是……的科学"

霍尔巴赫:《自然的体系》(Holbach, *Systeme de la nature* I,11)

13 **“我赋予你们感受力”**

爱尔维修:《论精神》(Helvétius, *de l'esprit*, 3. 9)

17 **“不要反对偏见,要利用偏见”**

这条论述出处不详,但可参见 Vifredo Pareto(维尔弗雷多·帕累托), *The Mind and Society* (《思想与社会》)(London,1935),vol. 1, *Non-Logical Conduct* (《非逻辑行为》), SS 72—73.

“旨趣的语言”

De l'esprit(《论精神》) 2.15 [倒数第2段的开头]

“我不在乎他们是否邪恶”

De l'homme (《论人》) 9.6

20 **“如果群众开始推理,我们就遇见麻烦了”**

或许是对“当群众也会推理,一切都完了”这句话的诠释。*The Complete Works of Voltaire* (《伏尔泰全集》), ed. Theodore Besterman and others(西奥多·贝斯特曼等), cxiv, (Banbury, 1973) I 55.

“人民就是老牛”

出处不明,但可参见 *Oeuvres complètes de Voltaire*(《伏尔泰全集》), ed. Louis Moland (路易·莫兰), (Paris, 1877—1885), XIX 208, 623, XXIV 413。或许出自第二手文献?

22 **“让我们从这头贪婪和残忍的动物身边逃走吧”**

《论精神》2.2

23 **“自然用一条牢不可破的链条”**

参见孔多塞著作(上文第 12 页注释),p.228

24　**"教育就是"**

参见霍尔巴赫著作(上文第 12 页的注释)。

"欧几里德名副其实是一个霸道的人"

Pierre-Paul François Joachim Henri Le Mercier de la Rivière (里维埃尔),(*L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (《政治社会的自然和基本秩序》), (London, 1767) i 311

25　**"在纸面上大喊大叫"**

Jeremy Bentham(杰里米·边沁), *Rights, Representation and Reform: 'Nonsense upon Stilts' and Other Writings on the French Revolution* (《权利、代表权与改良:"胡言呓语"以及其他有关法国革命的论著》), ed Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin and Cyprian Blamires(菲利普·斯科菲尔德、凯瑟琳·皮斯－瓦特金与西普里安·布莱迈尔斯)编(Oxford,2002),p. 187

卢梭

27　**"始于不受限制的自由"**

Dostoevsky(陀思妥耶夫斯基), *The Devils*, part 2, chapter 7, section 2 (《群魔》第 2 部第 7 章第 2 节)

"笔下的影响超过"

赫伯特·保罗回忆阿克顿,见 *Letters of Lord Acton to Mary, Daughter of the Right Hon. W. E. Gladstone*(《阿克顿勋爵致 W. E. 格拉斯顿阁下之女玛丽的书信集》), ed. with an introductory memoir by Herbert Paul 赫

伯特·保罗编,并撰写了一篇导言性质的回忆。(London,1904),p. xii

“卢梭没有说出什么新东西”

Madame de Staël(斯达尔夫人),*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*(《论文学》), ed. Paul van Tieghem (保罗·梵第根)(Geneva,1959),ii 280—281

32 “奴隶制有悖天理”

Jean-Jacques Rousseau (让-雅克·卢梭), *Oeuvres complètes* (《全集》), ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond and others(伯纳德·加涅宾、马赛尔·雷蒙等人)(Paris, 1959—1995)[以下简称 OC],iii 243

33 “摒弃自由”

OC iii 356

“死亡不是生命中的事件”

Ludwig Wittgenstein(路德维希·维特根斯坦), *Tractatus Logico-philosophicus*(《逻辑哲学论》)(London,1922), 论纲 6.4311

35 “自然的法则”

OC iii 973

“在人们的心灵中……留下的印记”

OC iii 1001;同样地,他说,风俗习惯、道德还有公共舆论的法则“不是在大理石或黄铜的刻写板上而是在市民的心灵中留下了印记”(同上,394)。

36 “去发现一种社团形式”

OC iii 360

“向全体奉献出自己”

OC iii 361

致马尔塞布的一封信

OC i 1134—1138;同上,参见 350—351

39 **“只要议会中的几个人”**

OC iii 437,440

“深入人的内心世界”

OC iii 251

43 **“人天生是自由的”**

OC iii 351

44 **“使每一个个体服从于……”**

OC iii 360

47 **社会有权强迫人们获得自由**

OC iii 364

费希特

在无线电台完成费希特那一讲之后,伯林给录音文字记录作了一些评注,想添加一些引自费希特著作的文字。在别的场合讲费希特的时候,柏林很可能使用了这个录音记录稿以及他作评注所参照的几页引文(虽

说只有几张引文保存下来)。我在着手编辑这份录音记录的时候,与古纳·贝克一同探讨了这些评注和引文。古纳·贝克是研究费希特的专家,在伯林的鼓动下,他核对了引文,建议伯林采纳更为相关的引文。他还建议就某一点重新编排录音记录,这样能够更清楚地领会费希特思想的发展脉络。伯林接受了这条建议,因此本书也采纳了这条建议;不过,他并没有修订这个本子,以收入更多的引文。

我本人也没有打算收入更多的引文,因为,如果这么做,这篇演说与其他演说相比,就会失去平衡,权且保留它现有的样子;况且这也超出了我给自己设定的职权范围。不过我还是提供了下面的引文,以它们所在段落的最后几个字为提示。正文相关之处的星号,表明脚注将给出补充注释。

有关费希特引文的出处,见以下版本:*Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke*(《约翰·戈特列布·费希特全集》),ed. I. H. Fichte(费希特)(Berlin, 1845—1846),以及 *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*(《约翰·戈特列布·费希特遗作集》),ed. I. H. Fichte(费希特)(Bonn, 1834—1835)。这两本书下文简称 SW 和 NW。

51 "它是个体只需遵守法律的权利……"

Benjamin Constant(本杰明·贡斯当),*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*(《古今自由之对比》):见 Benjamin Constant,*Écrits politiques*(《政论集》),ed. Marcel Gauchet(马赛尔·戈歇),(Paris, 1997),pp. 593—594

"我的体系,从头到尾"

1800 年 1 月 8 日致卡尔·列昂哈特·赖因霍尔德的信:J. G. Fichte(费希特),*Briefwechsel*(《通信集》),ed. Hans Schulz(汉斯·舒尔兹),(Leipzig, 1925),ii 206

"由于人们受教育的程度很一般"

NW i 4

53，61　　“事物的本质”

OC iv 320：比较准确的是，“平静地忍受事物的必然性而不是他人的恶意，这是人的本性”。

56　“向往他能够做到的”

OC iv 309

63　“我完全是自己的创造”

SW ii 256

“我不接受自然为我提供的”

同上。参见“每一个动物都是它本来的样子。最初人自身什么都不是。他应当成为什么样子，他就一定会成为什么样子；因为他必须是一个自为的存在，他必须借助于自身才能做到这一点”（SW iii 80）。

它们必须为我服务

“我想成为自然的主人，而她（指自然——译注）必须是我的仆人；我想拥有支配她的合理权力，而她不应享有凌驾于我之上的任何权力”（SW ii 192—193）。“自我应当是绝对独立的，而万事万物都要取决于自我。因此，需要客体与自我达到同一［Überein-Stimmung］（SW i 260）。自我为了自身考虑而进行的这种自决，被费希特称作“绝对独立于一切自然”（SW iv 131）。“自律，我们最终的目标……存在于以下状态：万事万物都依赖我，而我不依靠任何东西，在这种状态下，我想要的东西都会在我感觉到的世界中出现，这只是因为，我希望它这样，就像我的身体那样听我的命令，是我的绝对因果律的起点。世界之于我必须像身体之于我。可以肯定，这个目标无法达到，然而我一直朝这个目标努力——也就是说，我应

当去影响感觉世界中的每一件事物，这样一来，它们就逐渐成为我们达到这个最终目的的手段"(SW iv 229)。"只有主动将我们的偏见和舆论交给真理的律令(也就是道德的律令)去裁决，我们才首次知道，在律令这种观念自身面前如何顶礼膜拜和保持沉默；这条律令最先限制了我们的自私，自私是道德律令必须去控制的。自由和无私地热爱理论上的真理——因为它是真理——是对我们的信仰进行道德进化最有成效的准备"(SW vi 14)。道德律令通过良知向每一个人显示出来。每个人都有这种基本的道德能力，它"要求他想这个而不想那个，这完全是自由的和自愿的，独立于一切外在力量"(SW vi 11)。

66 可爱但很傻

参见伯林的《浪漫主义的根源》(London and Princeton, 1999), pp. 9—10, 139—141。实际上，后来作的这一系列演讲总体上扩展了伯林在13年前的这个演讲中所表达的对浪漫主义的看法，这是很有助益的。

自然只是一堆死物

SW i 412—413

师法自然

"仿效自然"，斯多噶主义学说，例见：Cicero(西塞罗)，*Laws*(《论法律》) 1.56，Seneca (塞涅卡)，*Letters*(《书信集》) 66. 3. 9。

不受任何其他事物影响

"这种纯粹的、我们的自我的形式"本身"与经验的本质完全对立"(SW vi 59)。人的意志受制于内在的自我，假如说它"绝对依靠自身的某种原初事物，而不依靠自我之外任何事物"。"我们在这个世界上惟一的幸福……就是自由的、不受妨碍的自发活动，它是源于我们自身诱发性力量、根据我们自身的目的行事的活动"(SW vi 29)。"[人]是而且必须是自由的；除了他心中的这条律令[道德律令——Sittengesetz]之外，没有哪一

位权威人物可以规定他如何行事；这是他惟一的律令，假如他任由自己受其他律令支配的话，就违背了这条律令——他心中的人性就会遭到灭绝，他将被贬低到动物的水平上"(SW vi 12)。"除了他本人之外，没有人能够决定他的选择、他的方向和限制他"(SW vi 23)。"我不接受强加给我的任何法律，除非我因拒绝它而丧失人性、人格和自由"(SW vi 13)。

67　处在一定的时间和地点之内

"人类生活以及历史时期本身，不过是一个时代和一种永恒生活所必须的……Gattung[这个词很难译，大致相当于"群体、共同体、种属、种族"]的生活表现出以下的样子："通过历史，Gattung 随意地将自己转变为纯粹的理性表现"(SW vii 17)。"现在个体完全从哲学家的视线中消失，他们全部结合成为一个大的共同体[Gemeine]"(SW vii 14)。正在思考的自我"不是特定的正在思考的个体的自我，自我再也不是独立的，而是用于思考所有个体的一种永恒的思考方式"(SW vii 55)。"其中的宗教在于……一切生活都被视为一种真实的、完美的、道德的、神圣的[群体]生活的必要发展"(SW vii 240—241)。

67　只有群体(Gattung)存在

SW vii 37—38："实事求是地看待事物"，我们发现，"个体并不存在，他不再有意义，而一定彻底消失；只有群体存在。"

"人只有在其他人中间才能成其为人"

SW iii 39

"人注定要在社会中生活"

SW vi 306。参见"个体性的概念[决不是一种孤立存在物的概念，而是]一个双重内涵的概念，[其中]不仅有我，而且……总是有我和他，他和我；两种意识得以合二为一的一种共同意识"(SW vii 47—48)。

其内在自我的道德秩序[……]

自由,人从自然的因果律所造成的必然性中解放出来,不再是个体的有理性的自决,而是"群体通过一个接一个的个体逐渐解放自身"的过程(SW ii 20)。"人的理性能力"[Vernunftinstinct]、人类将自身从自然的盲目力量的支配下解放出来的驱动力,"只表现在群体本身的生活中。它绝对不会表现在纯粹个体的存在之中,个体的驱动力的目的在于自我保存和个人的安乐"(SW vii 22)。这是一种不变的理性生活[Leben der Vernunft]……从世俗的角度看,它分裂为众多的个体,因此只在整个群体的生活中才显现它的总体性"(SW vii 25)。"当某一个体想像他能够为自己而存在和生活、为自己思考和行动,或者说,当某人认为他本人,那个特定的人,是在以自己的思想进行思考,因为他的思考是那种普遍和必要的思考中的一个……这可是最大的错误,而且是其他一切错误的真正基础"(SW vii 23—24)。"理性只表现在群体的生活中;假如理性不去指导我们的生活,就只剩下个体性和自私自利了。这样一来,理性的生活体现在:个体在群体中忘掉了自己,将自己的生活与群体的生活紧密地联系在一起,并且为了整体可以牺牲自己的生活;非理性的生活表现在:个体只想自己和与自己有关的东西,他什么也不求,只求生活安乐……这样一来,只存在一种德性——忘记自己是一个个体,只有一种罪过——只为自己着想……无论是谁,只要他为自己追求享乐、只想到自己、只想自己去生活,而脱离群体,不为群体考虑,他都是……一种卑劣的、可恶的、邪恶的和可怜的人"(SW vii 34—35)。"将自己的生活奉献给群体,意味着将自己的生活奉献给思想观念[费希特用思想观念这个词交替指理性或自由]……结果,惟一理性的、从而是正确的、美好的和真正的生活在于:人在追求思想观念的过程中忘掉自己,除了为了思想牺牲其他快乐之外,不要追求别的享乐"(SW vii 37)。

68　　种族、民族、人类

"没有哪一样个体的东西能够自在和自为地存在;万事万物只能在整体中存在而且为整体而存在"(SW vii 63)。"证实有关(群体)整体性的真

理的事实是，只有参照整体，其组成部分才能得以解释和有意义……只有借助于这个整体，其组成部分才能存在"(SW vii 118)。[生命作为其自身]的延续[而不是作为瞬息存在的延续]……只有通过民族独立的延续才能得到保证：为了挽救民族，人必须做好赴难的准备，如此一来她就可以生存下去，他也能够从中生活下去，依靠她生活下去，这是他向往的惟一的生活(SW vii 383)。

68 "你是信仰人本身的第一位的和本原的东西"

SW vii 374—375。同以往一样，伯林略微改进了引文，虽说就本质而言，措辞和意义都很准确。参见"有性格和作为德国人无疑是一回事"(SW vi 446)。

70 "我们需要的是一名领袖"

SW vii 565(有所发挥)。参见"每一个有知识和有力量的人不仅有权利而且有神圣的义务，去运用强制力量让人们遵守法律；如果情况如此，那么是个别人[在强迫]整个人类"(SW iv 436)。"谁有权利成为领导人？……最能以理性的眼光洞察自己所在的时代和人们的人"(SW iv 444)。"终有一天，有一个人会到来而且必然会到来，这个人是他所在的人群中最为公正的人，也是他们的领袖；他会找到办法创立一系列最佳局面"(NW ii 635)。

通过所谓"有机"过程

"诸多个体必须被理解为一个不可分割的有机整体"(SW vii 157)。费希特说，艺术的真正本质在于"它的有机统一性，任何天才的、不受限制的和不可穷尽的东西莫不如此"(SW viii 95)。作为个体，人的意志和愿望与他的道德使命得以融为一体的创造性塑造过程，被费希特放在了国家手中。"绝对的国家……是一件艺术制品，用于指导一切个体的力量服从群体的生活，而且将它们在群体内部融为一体"(SW vii 144)。"国家的目的……无异于人类群体的目的，即，根据理性的法则来安排所有人的关

系"(SW ii 161)。在完美的国家,"一切个体性都消失在群体的总体性之中"(SW ii 146)。"[国家]的目的就是群体的目的"(SW vii 145)。"国家的目的……无异于人类的目的[der menschlichen Gattung]本身,即,所有的人类事务都要根据理性的法则来管理"(SW vii 161)。"作为人类一切事务最高管理者、作为……无知之辈和桀骜不驯之士的监护人,国家完全有权力为了他们获得拯救而强迫他们"(SW vii 436)。

塑造一个伟大的民族或历史

现在,国家不仅仅是它的各个组成部分的总和:"不仅仅是一个想像的总体的观念……而且是一个真正的总体的观念……不仅仅是所有单个的个体的观念,而且是个体不可分割的、统一的观念"(SW iii 202)。在国家内部,还有,借助于国家,"一切事物都汇聚为一体(One),它们不再作为一种合成物统一在一个抽象的概念之中,而是作为一个整体真正统一在一起。……理性只有一种,它在感性世界中的体现也只有一种;人类是一个有组织的、而且发挥组织作用的理性的总体。理性分为独立的几部分,不过国家的自然机制暂时终结了这种独立性,而且将各个组成部分融合为一个整体,直到最后,道德将全部物种重新创造为一体。

"借助于自然界有组织结构的产物,可以最出色地说明所设想的[国家]观念,以树为例,只要[树的每一部分]想自我保存,就必须保存整棵树,因为只有在这种情况下,它自身的保存才有可能……因为,最先和最应该受到保护的是整体"(SW iii 203)。每一个单个的个体都是国家这个更大的有机整体的组成部分:"在有机体当中,每一部分都在不断地保存整体,在保存整体的同时也是在保存自己;公民与国家之间也是这种关系:……每一个组成部分,每一个公民,在整体分配给它的位置上保存自身的同时,也在它的位置上维护整体;整体恢复为自身,保存了自身"(SW iii 209)。

71　"思想试图变为行动"

Heine(海涅), *Zur Geschichte der Religion und philosophie in Deutsch-*

land, book 3(《论德国宗教和哲学的历史》卷 3), 见 *Heinrich Heines Sämtliche Werke*(《亨利希·海涅全集》), ed. Oskar Walzel (奥斯卡·瓦尔泽尔), vii 294—296, (Leipzig, 1911—1920)

72 **"世界……诗歌"**

Josiah Royce(乔赛亚·罗伊斯), *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures* (《论现代哲学的精神》)[Boston and New York, 1892], p. 162.

"康德主义者将要露面"

海涅,参见(上文 71 页注释中的)著作, vii 351

"不要试图压制或熄灭这团火焰"

同上, 352

"思想先于行动"

同上

73 **"对于你们来说,被解放的德国人"**

同上, 353—354

"在……赤身裸体的诸神之中"

同上, 354

黑格尔

90 **受命运驱使的奴隶**

Secena(塞涅卡), *Letters* (《书信集》), 107.11,根据克里斯蒂安的整理而改编。

“屠宰案板”

Georg Wilhelm Friedrich Hegel（乔治·威廉·费里德里希·黑格尔），*Sämtliche Werke*（《全集》），ed. Hermann Glockner（赫尔曼·格罗克纳），(Stuttgart,1927—1951)[以下简称 HSWJ],xi 49

“历史不是幸福的乐园”

HSW xi 56

91 **“理性的狡计”**

散见于 HSW 中各处,例见 xi 63

“煽动激情为自己服务”

HSW xi 63

92 **“市民社会”**

尤见 HSW vii 262—328

“世界历史”

尤见 HSW xi 59—65

93 **“上帝穿越宇宙”**

HSW vii 336

“有无数根隐形的线”

很可能源于泰纳“无数根线”这种说法，见 *Discours de M. Taine prononcé à l'Académie française*（《法兰西学院演说》）,(Paris, 1880),p.24。伯林在《概念与范畴》(London and New York, 1978, p.123)中引用过，虽

说伯林通常认定这个意象是柏克的创造。

94 生者和死者还有未出生的婴儿

Edmund Burke (爱德蒙·柏克), *Reflections on the Revolution in France* (《法国革命论》)(1790):"那些正在活着的人,那些死去的人,那些尚未出生的人。"见 *The Writings and Speeches of Edmund Burke*(《爱德蒙·柏克著作和演说集》), p. 147 General Editor Paul Langford(保罗·兰福德)(Oxford, 1981—), vol. 8, *The French Revolution* (《法国革命》) ed. L. G. Michell (米歇尔编)(1989)

"具体的"

尤见 HSW xvii 52—56

95 铁环

出处不详

96 "不用薰衣草香水就治不了坏疽"

The German Constitution (《德意志宪法》),[HSW 未收] S 9 : p. 313 见 Georg Friedrich Wilhelm Hegel(黑格尔)(原文如此), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*(《论政治和法哲学》), [*Sämtliche Werke*(《全集》), ed. Georg Lasson (乔治·拉松), vol. 7] 2nd ed. (Leipzig, 1923)

"不是平静的、长期以来神圣不可侵犯的传统"

HSW xi 60

在狂饮完世界历史的一杯苦水之后

对 HSW xi 119 的意释。

97　　"皇帝——那个世界灵魂"

黑格尔在 1806 年 10 月 13 日致伊曼纽尔·尼塔默尔的信：I 120 见 *Briefe von und an Hegel*(《黑格尔通信集》), i 120 ed. Johannes Hoffmeister (约翰内斯·霍夫迈斯特)(Hamburg, 1952—1960)

圣西门

109　　"我写作是因为我有新思想"

Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle (《19 世纪科学著作导论》)(1808): *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon* (《克劳德-亨利·圣西门著作集》)(Paris, 1966) vi 16;参见'Epître dédicatoire à son neveu Victor de Saint-Simon' (《致侄子维克多·得·圣西门的信》), *Oeuvres de saint-Sinon et d'Enfantin* (《圣西门与昂方坦著作集》)(Paris, 1865—1878)[以下简称著作集] i 98

"起床吧,伯爵先生"

这则逸闻见 Louis Reybaud (路易·雷博), *Études sur les Réformateurs ou socialistes modernes*(《现代改良派或社会主义者研究》)(1840),第二章 'Saint-Simon et les Saint-Simoiens' (《圣西门和圣西门主义者》):第 7 版 (Paris, 1864) vol. 1, p. 67。还可见 M. G. Hubbard (于巴尔), *Saint-Simon: sa vie et ses travaux* (《圣西门:生平及著作》)(Paris, 1857), p. 9

110　　他曾是……的学生

圣西门大致这么说。根据 Frank E. Manuel(弗兰克·E.曼纽尔), *The New World of Henri Saint-Simon*, (《亨利·圣西门的新世界》), (Cambridge, Mass., 1956), p. 13,这种自夸"毫无依据"。

122　　因此(他非常明确地说)

在伯林的录音记录里,这句话和下一句话问题尤多,很难十分严格地

加以重新组织,以证明下面复制的内容是它们原初的样子:(正如编者所言,这段演讲记录很难讲通,故从略——译注)

我不敢肯定自己对这段话的猜测(这里指编者在正文中对伯林这段演讲文字记录的整理——译注),不过我希望,至少作者的观点没有遭到严重破坏。如果有哪一位读者提出更好的解决办法,本书重印时将采纳。

"一切科学中的伙伴关系"

柏克,上文提到的著作,参见上文中第 94 页注释。

"最佳应用"

《著作集》iv 193—194

125 **"各尽所能"**

这是圣西门主义者旗下的《环球》杂志扉页上引言中的第一句话,接下来是"按照每一种能力的实际作用进行分配"(后来在马克思主义者那里成了"各取所需")。见 GeorgG. Iggers(伊格尔斯), *The Cult of Authority*(《权威的崇拜》), The Hague, 1958, p. 151, 注释 3。

"人类灵魂的工程师"

1932 年 10 月 26 日,斯大林在马克西姆·高尔基的家中就苏维埃作家的作用发表的讲话,保存在高尔基档案中的一篇未刊稿中——K. L. Zelinsky, "Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym"(《I. V. 斯大林与作家的一次会面》),首次以英文的形式发表于 A. Kemp-Welch(肯普-韦尔奇), *Stalin and Literary Intelligentsia*, 1928—1939(《斯大林和文学知识分子,1928—1939》)(Basingstoke and London, 1991), pp. 128—131:有关这个提法,见该书 p. 131(俄文的原文是,"inzhenery chelovecheskikh dush", I. V. stalin, *Sochineniga* (Moscow, 1946—1967) xiii 410)。1934 年在作家代表大会上,高尔基使用了这个提法(去掉了"人类"):"无产阶级国家必须培养成千上万名优秀的'文化技工'、'灵魂的工程师'。"支撑这个提法的思想可

追溯到 1920 年代，当时马雅可夫斯基在讨论作家的作用时，与工程进行了类比。

126　**“神圣的斯密”**

出处不详。

不是对人的管理，而是对物的管理

见《著作集》xviii 182—191。这种表述方式来自恩格斯：见卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《文集》(Berlin, 1956—1983) xiv 195；英译本卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯《文集》xxv 246—247(London, 1975—)，相关的段落为：“在 1816 年，[圣西门]宣告，政治学是有关生产的科学，还预言政治学将被经济学彻底吸收。经济状况是政治制度的基础，这种认识在这里只是处于萌芽状态。不过，这里明白无误表达的观念是：对人实行的政治统治将来会转变为对物的管理以及对生产过程的指导——也就是说，‘废除国家’，有关这一点，最近谈论颇多。”(在《著作集》中圣西门的言论标在 1817 年)

127　**你是我的一个侧面**

原文是“你是我生活的一个侧面，我是你生活的一个侧面”，见 P. Enfantin(昂方坦) and H. Saint-Simon(圣西门)，*Scienne de l'homme: physiologie religieuse* (《人的科学：宗教生理学》)，(Paris, 1858)，p. 199

129　**“有一件事情我想跟你们说”**

这段引文除了第一句话之外，同下一段引文一样，来自雷博的著作，参见(上文中 109 页注释，“起床吧，伯爵先生”)，p. 84。另见“Notices historique I: Saint Simon”(“历史传略 I：圣西门”)，*Oeuvres* (《著作集》) i 121—122(第一句话中前半部分训谕似乎是圣西门所赞同的基督教原则，不过，这好像不是他临终之际在病榻上讲的话。)

迈斯特

131　**“一位凶猛的绝对主义者”**

Émile Faguet (爱弥尔·法盖), *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle* (《19 世纪的政治与道德》),第一系列, (Paris, 1899), p. 1

“他的基督教是恐怖”

同上, p. 59

“略微装饰的异教思想”

同上。(‘un paganisme un pen“nettoyé”’)

“梵蒂冈的近卫军”

同上, p. 60

“恐怖的基督教”

S. Rocheblave(罗歇布拉夫), ‘Étude sur Joseph de Maistre’(《约瑟夫·德·迈斯特研究》), 见 *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (《历史与宗教哲学评论》) 2(1922), p. 312

“有刽子手帮忙的、毫不宽容的上帝”

E. Quinet (基内), *Le christianisme et la Révolution française* (《基督教与法国大革命》), Paris, 1845, pp. 357—358

“屠宰场”

‘[el] matadero del difunto conde José de Maistre’(《已故约瑟夫·德·迈斯特公爵的屠宰场》), Miguel de Unamuno(乌纳穆诺), *La agonía del cristianismo*(《基督教的痛苦》) : vii 308 见 *Obras completas* (《全集》), ed. Manuel García Blanco(布朗戈) (Madrid, 1966—1971)

136　　“18 世纪哲学家的天城”

这是卡尔·贝克一本书(New Haven,1932)的名字。

137　　“在有生命的自然界的广大领域”

迈斯特著作的引文出自《J. 德·迈斯特全集》(*Oeuvres complètes de J. de Maistre*)(Lyon, 1884—1887 以及根据这个版本的历次重印本)。这句引文见 v 22—25

139　　“五六种极度的兴奋”

142　　亚述人发明了主格

iv 88

“他是什么意思?”

ii 338

143　　天生是食肉动物的羊

法文原文是:“Dire: les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l’herbe, serait aussi juste.”参见(上文 p. 131 注释“一个凶猛的绝对主义者”),p. 41

143　　这位女士是谁?

iv 132—133

144　　“在我一生中”

i 74

“社会的两根锚”

viii 284

没有人像……样强烈地希望

viii 288

“大学里的普加乔夫”

viii 291 爱米利安·伊凡诺维奇·普加乔夫是叶卡特琳娜统治时期领导农民和哥萨克造反的领袖。

147,150　　“小集团”

例见 i 407 viii 91,222,223,268,283,292(“une secte détestable qui ne dort jamais”),311—312,336,345,512—513

148　　“这个莫名其妙的人是谁?”

iv 32—33 这段话末尾的圣经引文出自《旧约·撒母耳记(2)》,第一章第八节。

149　　“就好像他所有的著作”

1834 年 10 月 8 日致森夫特伯爵夫人的信,(Félicité de Lamennais(费利西泰·德·拉梅内), *Correspondance générale*(《通信全集》),第 2338 封, ed. Louis le Guillou (路易·勒·吉尤编),(Paris, 1971—1981),vi 307

150　　一直露出狰狞的笑容

iv 208—209:“Ce rictus épouvantable, courant d'une oreille à l'autre, et ces lèvres pincées par la cruelle malice.”

151　　“主权在民的原则”

ix 494

索　引

（条目后的数字为原书页码，见本书边码）

absolutism 绝对主义:Saint-Simon's rejection of 圣西门对它的否定, 117,128

Acton, John Emerich Edward Dalberg, 1st Baron 阿克顿, 27

à Kempis, Thomas 坎普滕的托马斯,136

Alembert, Jean Le Rond d' 达朗贝尔:co-compiles *Encyclopédie* 编辑《百科全书》,20;and nature 与自然,25;Roussean's hostility to 卢梭对他的敌视,41;Saint-Simon studies with 圣西门对他的研究, 110—111

Alexander I, Tsar of Russia 俄国沙皇亚历山大一世 134,147

Alexander the Great 亚历山大大帝, 85, 91, 96

Andersen, Hans Christian 安徒生, 95

Annunzio, Gabriele d' 邓南遮, 41, 153

Aquinas, St Thomas 阿奎那,圣托马斯,27, 136

Aristotle 亚里士多德,2,27

art 艺术: and creativity 与创造性, 60,165;and Hegel's method,与黑格尔的方法,101

artist 艺术家:and idealism 与理想主义,64—66

Assassins 暗杀十字军的穆斯林秘密团体成员,17

Aufgegebene, das 受托之物,63

Augustine, St 圣奥古斯丁 2, 27, 137

authority: 权威 and liberty,与自由, 29—31,35—37,43,149

autonomy 自律,61

Babeuf, Frnçois Noel 巴贝夫,112

Bazard, Amand 巴扎尔,106

BBC(British Broadcasting Corporation)

英国广播公司 x—xii
Beck, Gunnar 贝克,160
Beethoven, Ludwig van 贝多芬,64
Bentham, Jeremy 边沁,20,25
Bergson, Henri 柏格森,150
Berkeley, George, Bishop of Cloyne 贝克莱,克罗因主教,4, 25
Berlin, Isaiah 伯林: lecturing style 其演讲风格,ix—x, xiv
Bible Holy《圣经》,117
Bodin, Jean 博丹,29
Bonheur, Raymond 博纳尔,127
Borodino, battle of (1812) 博罗季诺战役(1812), 139
Bossuet, Jacques Bénigne 波舒哀,孔东主教,后任莫城主教,7,136
Bourdaloue, Louis 布尔达卢,136
Broderson, Lelia 布罗德森 ix(注释),xiv
Bryn Mawr College, Pennsylvania 宾夕法尼亚州的布莱恩·莫尔学院,玛丽·弗莱克斯纳讲座(Mary Flexner Lectures),xi—xv
Buehne, Sheema Z. 比恩, xiv(注释)
Burke, Edmund 柏克,67,70,94,122,142,146
Burrow, John 巴罗, ix 和注释
Caesar, Julius 凯撒,77,85,91,96
Calvinism 加尔文教,加尔文主义 34—35,43,147
Carlyle, Thomas 卡莱尔,41,64—65,95,102
Carpenter, Humphrey: *The Envy of the World* 汉弗莱·卡彭特:《世界羡慕的对象》,xi(注释)
categorical imperative 绝对命令,59
Carherine II (the Great) Empress of Russia 俄国女皇叶卡捷琳娜二世,16
Charles Emmanuel IV, King of Sardinia 撒丁国王夏尔·伊曼纽尔四世
Chateaubriand, François Auguste, vicomte de 夏多布里昂,150
Chernyshevsky, Nikolay Gerasimovich 车尔尼雪夫斯基,130
choice, human 人类的选择, 32, 58—59,103—104
Christianity 基督教, and two selves 与两个自我,55—56;and morality 与道德,59;martyrdom, 殉教 64; and abolition of slavery 与废除奴隶制 114, 144; Saint-Simon on historical importance of 圣西门论基督教的历史重要性,117; as progressive force 作为进步的力量,120—121;and heavenly reward

与上天的回报,124; Saint-Simon recreates 圣西门重新创造 126—127; doctrine of original sin 原罪说,141; missionary activities 传教活动,143
Cicero 西塞罗,2,27,127
Classes (social)(社会)阶级: Marxism and 马克思主义和,95 注释; Saint-Simon defines as socio-economic entities 圣西门将其界定为社会经济实体, 107, 112—114,119
climate 气候: influence on humans 对人类的影响,21,83
Cobbett, William 科贝特,121
coercion 强制,48
Coleridge, Samuel Taylor 柯勒律治,102
communism 共产主义,26,47,125,128
Condillac, Étienne Bonnot de 孔狄亚克,136,142
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquis de 孔多塞侯爵; on liberty 论自由, 5, 50, 52; on moral sciences 论道德科学, 12; belief in progress 信仰进步, 16; on nature as unifying 论统一的自然,23; and natural rights 与自然权利,25; on language 论语言,136,146
Constant, Benjamin 贡斯当,本杰明,5,50; *De la liberté chez les modernes*《论现代人的自由》,160
contract 契约: Rouseau on 卢梭论(契约),31
creation: Hegel on 创造:黑格尔论(创造),82 注释,84—85
Dante Alighieri 但丁,2
dark ages see Middle Ages 黑暗时代,见"中世纪"
David, Félicien 戴维,127
Democracy 民主: Helvétius dismisses 爱尔维修对民主的轻视, 20; Saints-Simon on origins of 圣西门论民主的起源,111; Saint-Simon dismisses 圣西门对民主的轻视,129
Descartes ,René 笛卡尔,6,76,106
desire 欲望: and freedom, 与自由, 55—56; 另见"幸福"
despotism 专制主义,47
determinism 决定论,88
dialectic 辩证法,82—83,88,102
Diderot, Denis 狄德罗: co-compiles *Encyclopédie* 合作编写《百科全书》,20; and nature 与自然,25; on passion and sentiment 论激情和伤

感，27—28；Rousseau visits in prison 卢梭到狱中探视，37；Rousseau's hostility to 卢梭的敌视，41
Dirigisme 统制经济，107
divine right of kings 君权神授，136
Dostoevsky, Fedor Mikhailovich 陀思妥耶夫斯基，4

education 教育：Helvétius on 爱尔维修论教育，18—19；Holbach on 霍尔巴赫论教育，24
Egypt(ancient)（古）埃及，125
elites 精英，107，113，124—125，128—129
Elizabeth I, Queen of England 英格兰女王伊丽莎白一世，152
empricism 经验主义，55
Encyclopédie《百科全书》，20—21，143
Enfantin, Barthélemy Prosper 昂方坦，127
Epicureans 伊壁鸠鲁派，55
equality 平等：incompatibility with liberty 与自由不相容，23；Saint-Simon disparages 圣西门的诋毁，126
ethics 伦理学：Helvétius on 爱尔维修论(伦理学)，14，23
executioner 刽子手：Maistre on figure of 迈斯特的比喻，139，148—149

Faguet, Émile 法盖，131—132，142
Fascism 法西斯，26，128，147，152—153
Faustus, Dr 浮士德博士，63
feudalism 封建主义 126，129
Fichte, Johann Gottlieb 费希特：vision 观点，2，105；concept of liberty 自由观，50—52，57—58，62—63，70—73，161；on group as self 论作为自我的群体，66—68，163；on nature 论自然，66，161，163；speeches to German nation 对德意志民族的演讲，68—70；and State 与国家，95，165—166
Filmer, Sir Robert 罗伯特·菲尔默爵士，7
Fontenelle, Bernard le Bovier de 丰特纳尔，11
Fourier, François Charles Marie 傅立叶，106
Frederick II (the Great), King of Prussia 腓特烈大帝，普鲁士国王：receives Helvétius 接受爱尔维修，11；and enlightened government，与开明政府，16

freedom 自由：thinkers' attitudes to 思想家对待自由的态度，5；and human rights 与人权，19—20；Helvétius devalues 爱尔维修对自由的贬低，22—23；and authority 与权威，29—31，35—37，43；Rousseau on，卢梭论 31—37，43—49；Benjamin Constant defines 本杰明·贡斯当对自由的界定，50—51；Fichte's concept of 费希特的自由观，50—52，57，62—63，70—71，73；as non-interference 作为不干涉的，52—54；constrained by external forces 受到外力的限制，53—55；Hegel on determinism and 黑格尔论决定论和，88—89，103；Hegel identifies with rationality 黑格尔将其等同于理性，91；and individual choice 与个体的选择，103—104；Saint-Simon on 圣西门论自由，117，126，129—130；Maistre on 迈斯特论自由，142—143

Freemasons 共济会会员，137

French Revolution 法国大革命：and individual liberty 与个体的自由，5；Fichte on 费希特论，72；Heine on 海涅论，72；characteristics 特点，99；Saint-Simon on failure of 圣西门论法国大革命的失败，109，112，117—120，126；Saint-Simon participates in 圣西门参与，110—111；Maistre opposes 迈斯特反对，133，135

Galileo Galilei 伽利略，6，75

Geneva 日内瓦，34

genius：in history 历史上的天才，114

George II，King of Great Britain 英国国王乔治二世，11

German identity 德国特性：Fichte on 费希特论，68—69，165；Heine on 海涅论，72；Herder on 赫尔德论 77—78

Germans 德国人：and freedom from laws of external world 与摆脱外部世界规律的束缚，54

Girondins 吉伦特派，152

Goethe，Johann Wolfgang von 歌德：*Faust*《浮士德》，154

government：art of 统治艺术，16

Gregory VII，pope 教皇格利高里七世，116

Grotius，Hugo 格劳修斯，2

Happiness 幸福：Hegel on history and 黑格尔论历史和，9—10；

quest for 追求(幸福),14, 26, 60,62; by conditioning of society 受社会的局限,18—19,32; utilitarian view of 功利主义的(幸福)观,19, 58; and harmony of nature 与自然的和谐,24; Fichte on 费希特论, 56—57,162; and fulfillment of desire 与欲望的满足, 56—57; Saint-Simon on 圣西门论,115

Haydn,Joseph 海顿,65

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔:death 死亡,1;vision 观点, 2,106;on nature 论自然,25;understanding of 理解,53; as theologian 作为神学家,68;influence 影响,74, 103; on causes of things 论事物的起因,79—81, 84, 86—87; on world spirit 论世界精神, 79—82, 92, 99, 102; on creation and progress 论创造和进步,82(注释),84—85,96; on dialectic 论辩证法, 82—83,88, 102;on history 论历史,85—86,89—93,95—96, 98—101, 103; and understanding and acceptance of rules and laws 与理解和接受法则,86—91,97; on 'cunning of reason' 论"理性的狡计",91; on changing values 论不断变化的价值观, 93,98; celebrates power 赞美权力, 95,97;on morality as success 论作为成功的道德,98; on French Revolution 论法国革命, 112, 133; *Phenomenology of Spirit*《精神现象学》,97

Heine, Heinrich 海涅,71—72

Helvétius, Claude-Adrien 爱尔维修: death 死亡, 1; denounces ignorance 谴责愚昧无知,2; and obedience 与顺从,6; background and career 背景和事业, 11—12; on principles of morality 论道德的原则,12—18, 36,59;advocates education and law for new society 倡导新社会的道德和法律,18—21, 62, 83—84; on dominance of 'interest' 论"利益"的支配地位,22; view of nature 自然观,25;on passion and sentiment 论激情和感伤, 27; Rousseau's hostility to 卢梭的敌视态度,32, 41—42; language 语言,101;*De l'ésprit*《论精神》, 11; *De l'homme*《论人》,11

Herder, Johann Gottfried 赫尔德: and nature 和自然,25; influence on Fichte 对费希特的影响, 62(注释); on German identity 论德

国特性,77—79; and history 和历史,98,100; pluralism, 多元主义 114; and human nature 和人性,142
heteronomy 他律,61
history 历史:Helvétius disparages 爱尔维修贬低,18;Descartes dismisses as science 笛卡尔将其当作科学而弃之不顾,76; Vico on 维柯论,76—77,85; as human study 作为人类研究,80—81; Hegel on 黑格尔论, 85—86, 89—93, 95—96, 98—101,103; Saint-Simon's theories and interpretation of 圣西门的理论和阐释,106—107, 109, 112—117, 121, 126; Maistre on 迈斯特论,146; Fichte on 费希特论,162—163
Hitler, Adolf 希特勒,41,47
Hobbes, Thomas 霍布斯,2,29—30, 35—36,121
Holbach,Paul H.Dietrich, Baron von 霍尔巴赫: on morality 论道德, 12; on education 论教育,24; and nature 和自然,25
Homer 荷马,111
Hooker,Richard 胡克,2
Hugo,Victor 雨果,132
Humboldt,Wilhelm von 洪堡, 5
Hume,David 休谟,4,27,39,101
Huxley,Aldous 赫胥黎,107

idealism 唯心主义,64—62
Ignatieff, Michael 伊格纳耶夫: *Isaiah Berlin: A Life*《伯林传》, xi(注释)
illuminists 光照派,137
inner self 内在的自我, 55—62, 65—66, 162—163
inventions 发明,113—114,116,128

Jacobins 雅各宾派 47,133,152
Jansenists 詹森派,147
Jena,battle of 耶拿战役(1806),97
Jesus Christ 耶稣,105—106
Joseph II,Emperor of Austria 奥地利皇帝约瑟夫二世,16
Judaism 犹太教: and two selves 和两个自我,56; and morality 与道德,59; Saint-Simon on need to advance 圣西门论(犹太教)需要前进, 118; Mastre's hostility to 迈斯特的敌视,147

Kallin, Anna 卡琳, x(注释), xi—xii, xvi
Kant, Immanuel 康德: approach to questions 研究问题的方法,4; on

obedience 论顺从, 9; and inner spiritual self 与内在的精神自我, 57—61, 65, 71; on importance of rationality 论理性的重要性, 58; on categorical imperative 论绝对命令, 59—60; on false and true moral commandments 论虚假的和真实的道德戒律, 65(注释); on nature 论自然, 66; liberalism 自由主义, 73; on progress 论进步, 85; and religion of humanity 与人性的宗教, 108; *Critique of Pure Reason* 《纯粹理性批判》, 72

Kepler, Johannes 开普勒, 6

laissez-faire 自由放任, 107, 126, 129

Lamennais, Félicité de 拉梅内, 132, 149

Language 语言: Condorcet on 孔多塞论(语言), 136, 146; Maistre on 迈斯特论语言, 142, 146—147

Laski, Harold 拉斯基, 132

Lassalle, Ferdinand J. G. 拉塞尔, 52

Latin language 拉丁文, 146—147

Law 法律: and legislation for good 与立法向善, 15—18, 21

Lawrence, David Herbert 劳伦斯, 41, 65

Lebrun, Richard A. 勒布伦, xv(注释)

Leibniz, Gottfried Wilhelm von 莱布尼茨, 25

Le Mercier de la Rivière, Pierre-Paul François Joachim Henri 里维埃尔, 24

Lenin, Vladimir Il' ich 列宁, 130, 151

Leroux, Pierre 勒鲁, 106

liberal democracy 自由民主制, 2

Locke, John 洛克, 2, 5, 29—30, 36

London School of Economics 伦敦经济学院: Auguste Comte Lectures 奥古斯特·孔德讲座, x

Louis IX, St, King of France 法国国王圣路易, 116

Louis XIV, King of France 法国国王路易十四, 54

Louis XVI, King of France 法国国王路易十六, 152

Louis XVIII, King of France 法国国王路易十八, 129

Luther, Martin 路德, 65, 105, 117

McBride, Katharine E. 麦克布莱德, xiii

Machiavelli, Niccolò 马基雅维里, 2,

17,29
Maistre, Joseph de 迈斯特: IB's ideas on 伯林的看法,xv 和注释; disclaims human liberty 否认人类的自由, 5, 142—143; on violence in nature and man, 论自然和人的暴力, 25, 137—139, 141—144; dogmatism 教条主义, 131, 150; character and qualities 特征与属性, 132; background and career 背景与生涯, 133—134; doctrines and influence 学说与影响, 135—137, 151—154; opposition to reason 反对理性, 135—136, 140; on executioner 论刽子手, 139, 148—149; mocks social contract 嘲笑社会契约, 141—142; on original sin 论原罪, 141; on language 论语言, 142, 146—147; on edurance of irrationality 论非理性的持久性, 145; on enemies of social order ('la secte') 论社会秩序的敌人("小集团"), 147, 150; ideas reconciled with Voltaire's 与伏尔泰的思想相调和, 150—151; linguistic style 语言风格, 150; on power 论权力, 151
Malesherbes, Chrétien Guillaume de Lamoignon de 马尔塞布, 36
Mandeville, Bernard de 曼德维尔, 85
Marx, Karl 马克思, 105, 107, 112, 151
Marxism 马克思主义: on class and power 论阶级和权力, 95(注释), 113—114; violence 暴力, 154
Maurras, Charles 莫拉, 154
Mellon Lectures, Washington, DC 梅隆讲座, xii
Metternich, Clemens Wenzel Lothar, Prince 梅特涅亲王, 98
Michelet, Jules 米什莱, 64, 150
Middle Ages (dark ages) 中世纪(黑暗时代), 114, 116—117, 121
middle class 中产阶级, 2
Mill, John Stuart 穆勒: on liberty, 论自由, 5, 36, 52
monarchy 王室: hereditary 世袭制, 145
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, baron de 孟德斯鸠: friendship with Helvétius 与爱尔维修的友谊, 11; on importance of climate 论气候的重要性, 21, 83; Maistre on 迈斯特论, 144
moral law 道德律令: and obedience 与顺从, 8, 57
morality 道德: search for scientific

basis of 寻找科学的基础，12—13，59，63；Helvétius on 爱尔维修论(道德) 14—17；and individual responsibility 与个体的责任，31—32；and categorical imperative 与绝对命令，59—60；as activity 道德活动，61；as invented 道德的发明，66；Hegel's concept of 黑格尔的道德观，98；Saint-Simon on 'double' 圣西门论"双重"道德，107；Fichte on 费希特论 ，161

Morley，John，Viscount 莫利子爵，132

Moses 摩西，106

Mozart Wolfgang Amadeus 莫扎特，65

'multitude' 民众：defined in *Encyclopédie*《百科全书》中的定义，20—21

Mussolini，Benito 墨索里尼，41，47

Napoleon I (Bonaparte)，Emperor 法兰西皇帝拿破仑一世(波拿巴)，66，68，85，96—97，99，129，152—153

national identity 民族认同，68—70，77—79，82，164—165

natural teleology 自然目的论，7—8

nature 自然：man's unity with，人与自然的统一，24，38—39；Maistre on violence in 迈斯特论自然中的暴力，25，137—138，142—144；views of 自然观，25，134；Rousseau on 卢梭论自然，31，38—42，90，143；and material laws 与物质规律，56；Fichte on 费希特论，66，161，163；Saint-Simon on 圣西门论，115

New Deal(USA) 美国(新政)，128

Newton，Isaac 牛顿：simplicity of answers 答案的简单易懂，4；scientific laws 科学规律，6，9，60，75；reputation 名声，106

Nietzsche，Friedrich 尼采，41，65，95，153

noble savage 高贵的野蛮人，143

Novalis (pseudonym of F. L. von Hardenberg) 诺瓦利斯(F. L. 冯·哈登堡的笔名)，102

Oakeshott，Michael 奥克肖特，x

obedience 顺从：reasons for 原因，1，6—9，15；to moral law 顺从道德律令，8，57；by masses 群众的顺从，21；and authority 与权威，38

original sin 原罪，30，141

Orwell，George 奥威尔，107

pain 痛苦: avoidance of 避免, 13—14, 25
Paine, Thomas 潘恩, 5,25, 50
Panama Canal 巴拿马运河, 109—110
Paracelsus 帕拉切尔苏斯,63
Pareto, Vilfredo 帕累托,17
Pascal, Blaise 帕斯卡,4, 111
Paul, Mrs Samuel H. 保罗女士, xiv (注释)
philosophes 启蒙哲学家: on man as object in nature 论作为自然界中客体的人,21, 56
physiocrats 重农学派,15
Plato 柏拉图: originality as thinker 思想的原创性, 2,4; on natural human propensities 论自然人的习性, 17; on spontaneous nature 论自发的本性, 27; on vice and virtue 论罪恶和美德, 37; on morality 论道德, 60; and admiration for the sage 和景仰哲人,63; on government by élites 论精英的统治,107
pleasure 快乐: and morality 与道德, 13—14,25
pluralism 多元主义, 23, 114—115
Poland: monarchy in 波兰王室,145
politics: as natural science 作为自然科学的政治学, 23
Pope, Alexander 蒲柏,25
Pound, Ezra 庞德,154
power 权力: Saint-Simon on 圣西门论,119—120; Maistre idealises 迈斯特对权力的理想化,151—152
prejudice 偏见,146
progress 进步: Helvétius's views on 爱尔维修的进步观,16; Hegel on 黑格尔论进步, 84—85, 96; Saint-Simon on 圣西门论进步, 114—116
Protestants 新教徒: Maistre's hostility to 迈斯特的敌视态度, 147
Pugachev, Emelyan Ivanovich 普加乔夫, 144

Quinet, Edgar 基内,131
Quixote, Don 堂吉诃德 97

Radio Times《无线电时报》, X (注释)
reason 理性: and impulse to good 与向善的冲动, 29—30; and human satisfaction 与人类的满足, 38; Rousseau on using 卢梭论理性的使用,43; Kant on importance of 康德论理性的重要性, 58; Hegel on cunning of 黑格尔论理性的狡

诈,91; Saint-Simon on 圣西门论理性, 115; Maistre's hostility to 迈斯特的敌视, 135—136, 140; Fichte on as guiding principle 费希特论作为指导原则的理性, 164

Redern, Sigismund Ehrenreich, Graf von 雷登,111

Renan, Ernest 勒南,150

Richelieu, Cardinal Armand Jean du Plessis, duc de 黎塞留, 54, 147

rights(human)(人)权,8, 19—20, 123

Robespierre, Maximilien 罗伯斯庇尔,47, 72, 99

romanticism 浪漫主义:Rousseau and 卢梭和, 41; and artistic creation 与艺术创造,60; and idealism 与理想主义, 64, 153; and description of art 与艺术描写, 101; and Hegel's aesthetic 与黑格尔美学, 101; and rationalism 与理性主义, 142

Rome(ancient)(古)罗马,121,147

Rousseau, Jean-Jacques 卢梭: denounces intelligentsia and sophistication 谴责知识分子和世故, 2, 40—41, 65; belief in enlightened leaders 信奉开明的领导人,20; on nature and natural man 论自然和自然人, 25, 38—42, 90; eloquence 辩才,27,31; influence 影响, 27,41—42; on sentiment and reason 论感伤和理性, 27—29, 42; on human liberty 论人类自由, 31—33, 36—37, 43—49, 57; and moral rules 与道德规则, 34—35, 39; and general will 与公意, 39—40, 44—45; on goodness of natural man 论自然人的善,46, 136, 143; on ill will 论不良意志, 53—54, 61; on sovereignty of choice 论选择的独立自主, 58; on individual and nation 论个体和民族, 70; influence on Robespierre 对罗伯斯庇尔的影响, 72; self-belief 自我的信念, 105; Maistre opposes idea of freedom 迈斯特反对自由观念, 142—143, 150; and origins of language 与语言的起源, 142; Maistre compared with 与迈斯特相比较,153; *Confessions*《忏悔录》, 27; *Émile*《爱弥儿》,42; *La Nouvelle Héloïse*《新爱洛伊斯》, 42; *Social Contract*《社会契约论》,28,36—37,41

Royce, Josiah 罗伊斯,72

Russell, Bertrand, 3rd Earl 罗素,3

Russia: serfdom in 俄国农奴制,144

Sade, Donatien Alphonse François, marquis de 萨德侯爵,39
sage, the 哲人,63
St Petersburg: Maistre serves in 迈斯特持节圣彼得堡,131,133
Saint-Simon, Claude-Henri, comte de 圣西门: on economic system 论经济制度, 2, 107, 113—114, 121—124; reputation and influence 名气和影响,105—106,109, 125,130; historicism 历史主义, 106,109,113—117, 121, 126; on 'double morality' 论"双重道德", 107—108; on liberty 论自由, 107, 126, 129—130; on social class 论社会阶级,107,112—114, 119, 126; and secular religion ('new Christianity') 与世俗宗教("新基督教"), 108, 126—127; background and career 背景和事业,109—111; On French Revolution 论法国大革命, 109, 112, 117—120, 126, 133; on power 论权力, 119—120; advocates élites 提倡精英统治, 124—125, 128—129; on fraternity and love 论博爱和爱, 129; on reconciling Maistre and Voltaire 论调和迈斯特与伏尔泰, 150—151
Saint-Simon, Louis de Rouvroy, duc de 圣西门,109
Sainte-Beuve, Charles-Augustin 圣伯夫, 132
Savoy 萨瓦, 133,135
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 谢林,102
Schiller, Johann Christoph Friedrich von 席勒, 133
Schlegel, Friedrich and August von 施莱格尔,102
science 科学: and moral/political aims 与道德/政治目标, 23—24; and causes 与诸种原因,75—76; Saint-Simon on application to society and economics 圣西门论科学在社会和经济学方面的应用, 120—123, 128; Maistre's hostility to 迈斯特对科学的敌视,147
'secte,la' 小集团,147, 150
self 自我: and social group 与社会群体,66—67
self-control 自我控制,44
self-creation 自我创造, 82
self-determination 自决,161
Seneca 塞涅卡, 90
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of 夏夫茨伯里,25,27
Shakespeare, William 莎士比亚, 89

Sismondi, Jean Charles Léonard de 西斯蒙第,121
slavery 奴隶制,32—34, 53, 114, 116, 144
society 社会: and contract 与契约, 28, 36—37,41, 141—142; Rousseau on 卢梭论,28—29; and self 与自我, 66—67; Hegel on constraints of 黑格尔论社会的限制, 92, 94; and legal institutions 与司法制度,94—95; Saint-Simon on purpose of 圣西门论社会的目的,122; Maistre's view of 迈斯特的社会观,141—142, 144—148
Socrates 苏格拉底, 106
soldiers 军人,138—139,144
Sorel, Georges 索雷尔, 151
soul, the 灵魂,19,21
Spinoza, Benedictus de 斯宾诺莎: and nature 与自然, 25; on spontaneity 论自发性,28
Staël, Anne Louise Germaine, baronne de 史达尔夫人, 5,27
Stalin, Josef Vissarionovich 斯大林, 125, 130
State, the 国家: obedience to 服从, 1,7,51; and provision of needs 提供需要,20; and coercion 与强制, 44, 49; as community 作为共同体, 45; as intermediary between conflicting aims 作为相互冲突的目标之间的中间人,52; Hegel on activity of 黑格尔论国家的行为, 93—95,103; and laissez-faire 与自由放任, 107; Saint-Simon believes obsolescent 圣西门认为国家已经过时,122; and secular religion 与世俗宗教,128; Fichte on 费希特论, 165—166
Stendhal (Marie-Henri Beyle) 司汤达, 151
Stephen, James 斯蒂芬,132
Stephen, Leslie 斯蒂芬,25
Stoics 斯多噶派,55, 162
Stowe, Harriet Beecher 斯陀夫人: *Uncle Tom's Cabin*《汤姆叔叔的小屋》, 53
Suger, abbé de Saint-Denis, Regent of France 絮热, 147
Sunday Times《星期天泰晤士报》, x(注释)

Thirty Years War 三十年战争,54
Times, *The*《泰晤士报》, ix
Tintoretto 丁托列托,125
Tocqueville, Alexis de 托克维尔,4
Tolstoy, Count Lev Nikolaevich 托尔斯泰,4, 151; *War and Peace*《战

争与和平》,139
totalitarianism 极权主义，151
Turgot, Anne Jacques Robert, baron de l'Aulne 杜尔哥,16

Unamuno, Miguel de 乌纳穆诺,131
utilitarianism 功利主义，13，19—20,25,32，58
Utopias 乌托邦,107

Vico, Giambattista 维柯，76，79—80，85，98
Victor Emmanuel I, King of Sardinia 撒丁国王维克多·伊曼纽尔一世，152
Voltaire, François Marie Arouet de 伏尔泰；friendship with Helvétius 与爱尔维修的友谊,11；on masses and reasoning 论群众和推理,20；cynicism 犬儒主义，39；language 语言,101；Maistre's hostility to 迈斯特的敌视态度，133，150；Maistre's ideas reconciled with 与迈斯特之间思想的调和，150—151；influence 影响,151

Wagner, Richard 瓦格纳,74
war：Maistre on 迈斯特论战争，138—139,144—145
Washington, George 华盛顿,109
Wells, Herbert George 威尔斯，24
will, general 公意 39—40,44—45，71
William III (of Orange), King of England 英国国王(奥兰治的)威廉三世,152